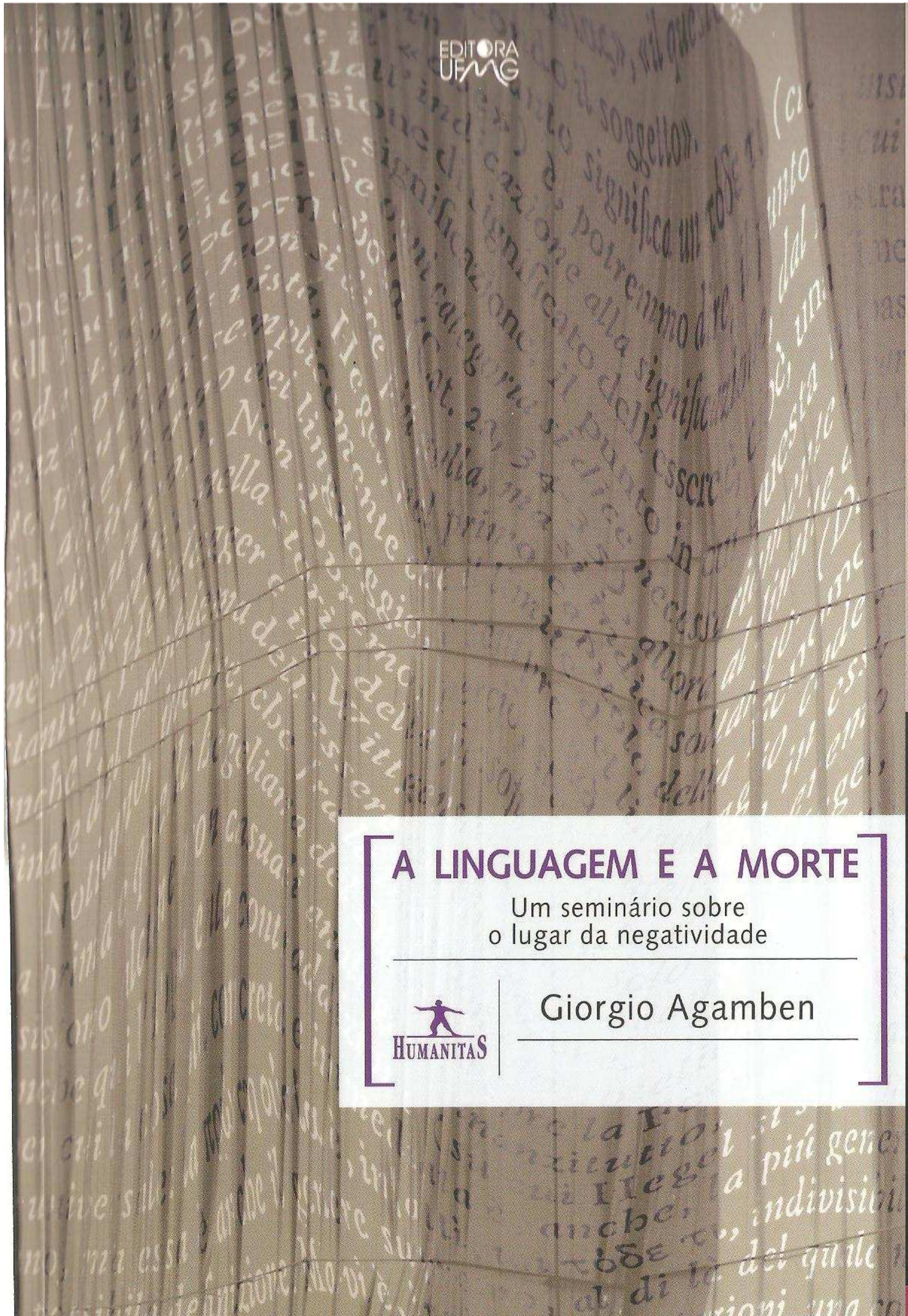
EDITORA UFMG



# A LINGUAGEM E A MORTE

## Um seminário sobre o lugar da negatividade

Giorgio Agamben

HUMANITAS

ISBN 85-7041-515-X
9788570415158

Na tradição filosófica ocidental, o homem representa uma ruptura do *continuum* natural. Como animal *falante*, habita a clareira em que se abre toda significação, todo *dizer*; como *mortal*, encontra sua dimensão mais autêntica na antecipação de sua própria impossibilidade radical. Questionar o lugar e a estrutura desta negatividade constitutiva é ponto de partida para uma compreensão, em toda sua profundidade, da relação essencial estabelecida entre *morte* e *linguagem*.

As pesquisas de Giorgio Agamben garantiram-lhe um posto-chave nas discussões contemporâneas sobre o poder. Reconstituindo, em sua trilogia do *Homo sacer*, os mecanismos de inclusão e exclusão do indivíduo subjacentes a toda teoria de legitimação da soberania, sua reformulação do conceito de *vida nua* informa as análises mais percucientes sobre a política atual, apontando da maneira mais lúcida as estratégias desestabilizantes com as quais as potências, na qualidade de paradoxais mantenedoras da "segurança" mundial, procuram perpetuar seu monopólio.

Em sua proposta sempre renovada de elucidar (e, auspiciosamente, dissolver ou desativar) o vínculo entre violência e direito, percorre incessantemente e em todos os sentidos o campo do conhecimento. Através do estudo filológico e lingüístico, reconstrói o jogo das intensidades que aí se distribuem, fazendo emergir os pressupostos, os pontos impensados em torno dos quais as práticas institucionalizadas encontram sedimentação e autojustificação.

*A linguagem e a morte* é uma etapa relevante neste itinerário, de reelaboração dos tópicos anteriormente mapeados, de preparação do terreno para as descobertas mais recentes. Em seu desenvolvimento, a obra tem a forma de um *seminário filosófico* (com base principalmente na releitura de textos de Hegel e Heidegger) ao longo do qual é interrogada a relação essencial entre *linguagem* e *morte*, como esta se apresenta em momentos cruciais da tradição filosófica ocidental. Agamben adverte, porém, que a compreensão deste nexo depende da abordagem, em toda a

# A LINGUAGEM E A MORTE

## UM SEMINÁRIO SOBRE O LUGAR DA NEGATIVIDADE

UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitor: Ronaldo Tadêu Pena
Vice-Reitora: Heloisa Maria Murgel Starling

EDITORA UFMG
Diretor: Wander Melo Miranda
Vice-Diretora: Silvana Cóser

CONSELHO EDITORIAL
Wander Melo Miranda (presidente)
Carlos Antônio Leite Brandão
José Francisco Soares
Juarez Rocha Guimarães
Maria das Graças Santa Bárbara
Maria Helena Damasceno e Silva Megale
Paulo Sérgio Lacerda Beirão
Silvana Cóser

GIORGIO AGAMBEN

# A LINGUAGEM E A MORTE

## UM SEMINÁRIO SOBRE O LUGAR DA NEGATIVIDADE

Tradução de HENRIQUE BURIGO

Belo Horizonte
Editora UFMG
2006

© 1985, Editora Einaudi
© 2006, Editora UFMG

Título original: *Il linguaggio e la morte – un seminario sul luogo della negatività*
Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

Agamben, Giorgio
A259l A linguagem e a morte : um seminário sobre o lugar da negatividade / Giorgio Agamben ; tradução de Henrique Burigo. - Belo Horizonte : Editora UFMG, 2006.
165 p. - (Humanitas)

Título original: Il linguaggio e la morte – un seminario sul luogo della negatività
ISBN: 85-7041-515-X

1. Linguagem – Filosofia. 2. Filosofia. 3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976. 5. Ontologia. 6. Lógica. 7. Lingüística. 8. Poesia. I. Título. II. Série.

CDD: 401
CDU: 800.1

Elaborada pela Central de Controle de Qualidade da Catalogação da Biblioteca Universitária - UFMG

EDITORAÇÃO DE TEXTO: Ana Maria de Moraes
REVISÃO DE TEXTO E NORMALIZAÇÃO: Simone de Almeida Gomes
REVISÃO TÉCNICA DO GREGO E ALEMÃO: Antonio Carlos Santos
TRADUÇÃO DAS CITAÇÕES EM LATIM: Oswaldo Antônio Furlan
REVISÃO DE PROVAS: Lílian de Oliveira e Priscilla Iacomini Felipe
PROJETO GRÁFICO: Glória Campos - *Mangá*
FORMATAÇÃO E CAPA: Cássio Ribeiro
PRODUÇÃO GRÁFICA: Warren M. Santos

EDITORA UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 - Ala direita da Biblioteca Central - Térreo
Campus Pampulha - 31270-901 - Belo Horizonte/MG
Tel (31) 3499-4650 Fax (31) 3499-4768
www.editora.ufmg.br editora@ufmg.br

# NOTA DO AUTOR

As idéias expostas neste livro foram discutidas do inverno de 1979 ao verão de 1980, ao longo de um seminário do qual participaram Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati e Noemi Plastino. São, em todos os sentidos, frutos de um esforço comum. Restituir por escrito o que foi dito no decurso de uma longa συνουσία[1] com a «própria coisa» não é, em verdade, possível. O que se segue não constitui, portanto, um protocolo do seminário, mas representa, simplesmente, por mim reunidos em uma ordem plausível, as idéias e os materiais nele discutidos.

G. A.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

PRIMEIRA JORNADA
O *Dasein* e a morte. O problema da origem da negatividade. O *Nada* e o *Não*. A palavra: *Da-Sein*: ser-o-aí. A negatividade provém ao ser-aí do seu próprio aí. O homem como lugar-tenente do nada. Hegel e Heidegger 13

SEGUNDA JORNADA
*Elêusis*. Hegel e o indizível. A liquidação da consciência sensível no capítulo I da *Fenomenologia*. Nós não dizemos aquilo que queremos-dizer. A dialética do *Isto*. O mistério eleusino da *Fenomenologia*. O indizível e a linguagem. Toda palavra diz o inefável. O *Isto* e a iniciação ao negativo 19

*EXCURSUS 1 (entre a segunda e a terceira jornada)*
Aristóteles, o *Isto* e a essência primeira. Τό τι ἦν εἶναι. Mostrar e dizer 31

TERCEIRA JORNADA
O *aí* e o *Isto*. O problema do significado dos pronomes. Gramática e lógica. O pronome e os *transcendentia*. O problema da indicação. Os pronomes como *shifters*. O ter-lugar da linguagem. A dimensão de significado dos pronomes e o problema do ser. Os *shifters* como estrutura lingüística da transcendência 35

*EXCURSUS 2 (entre a terceira e a quarta jornada)*
Gramática e teologia. O nome de Deus. A mística e o nome inominável 45

QUARTA JORNADA
O lugar da linguagem e a negatividade. A voz e o problema da indicação. A dimensão de significado da voz. Agostinho e a palavra morta. Gaunilo e o pensamento da voz só. Roscelin e o sopro da voz. A outra Voz: o ter-lugar da linguagem com articulação originária. A Voz como cronótese: o ter-lugar da linguagem e a temporalidade. A Voz como fundamento negativo e como lugar da negatividade 51

*EXCURSUS 3 (entre a quarta e a quinta jornada)*
O que existe na voz? O círculo hermenêutico do *De interpretatione*. Derrida e o *grámma*. A gramatologia como fundamentologia 59

QUINTA JORNADA
Hegel e a Voz. A Voz da morte. «Todo animal tem na morte violenta uma voz». A dialética voz/linguagem e a dialética servo/senhor. O gozo do senhor e a Voz. A Voz como articulação originária do negativo 63

*EXCURSUS 4 (entre a quinta e a sexta jornada)*
Bataille e a negatividade sem emprego. Duas cartas de Kojève a Bataille 71

SEXTA JORNADA
Heidegger e a Voz. A linguagem não é a voz do vivente homem. O homem está no lugar da linguagem sem ter uma voz. *Stimme* e *Stimmung*. Pensamento da morte e pensamento da Voz. A Voz como voz do ser 75

*EXCURSUS 5 (entre a sexta e a sétima jornada)*
O mitologema da Voz na mística da Antiguidade tardia. A figura de *Sigê* na gnose valentiniana. O silêncio como morada do Logos em Deus 87

SÉTIMA JORNADA
A experiência do ter-lugar da palavra na poesia. A tópica e os eventos de linguagem. O ter-lugar da palavra como amor nos poetas provençais. *Razo de trobar* e *ars inveniendi*. O vivido e o poetado. A *tenzo de non-re* de Aimeric de Peguilhan. Leitura de *O infinito* de Leopardi. O significado do elemento métrico-musical na poesia. A Musa como experiência da inapreensibilidade do lugar da palavra. Poesia e filosofia. Verso e prosa. Retomada do idílio leopardiano 91

*EXCURSUS 6 (entre a sétima e a oitava jornada)*
Leonardo e o nada 113

OITAVA JORNADA
A Voz como articulação metafísica original entre natureza e logos. Significar e mostrar. O estatuto do fonema. A relação essencial entre linguagem e morte como Voz. Lógica e ética. A Voz como puro querer-dizer (nada) e como elemento ético. A unidade de lógica e ética como sigética. O fundamento negativo e o saber sem fundamentos. Filosofia e tragédia. A filosofia como retomada da consciência trágica. A Voz e o místico. O problema do niilismo. O Absoluto e a Voz. O **se*. Êthos e daímōn. O monólogo do último filósofo. A dissolução da relação entre linguagem e morte. O não-nascido e o jamais sido 115

*EXCURSUS 7 (após a última jornada)*
O pensamento do tempo. O ter-sido em Hegel e em Heidegger. O Absoluto e o *Ereignis*. A Voz absoluta. A transmissão indizível. O fim da história em Hegel e em Heidegger. O ter-sido e o jamais sido. História sem destino. O problema do sacrifício. O fundamento da violência e a violência do fundamento 135

*EPÍLOGO*
*O fim do pensamento* 145

NOTAS 149

BIBLIOGRAFIA 163

# INTRODUÇÃO

Em uma passagem da terceira conferência sobre a *Essência da linguagem*, Heidegger escreve:

> Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in die Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich belangt und so bei sich verhält, fur den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt.
>
> [Os mortais são aqueles que podem ter a experiência da morte como morte. O animal não o pode. Mas o animal tampouco pode falar. A relação essencial entre morte e linguagem surge como num relâmpago, mas permanece impensada. Ela pode, contudo, dar-nos um indício relativo ao modo como a essência da linguagem nos reivindica para si e nos mantém desta forma junto de si, no caso de a morte pertencer originariamente àquilo que nos reivindica] (Heidegger 3, p. 215).

«*A relação essencial entre morte e linguagem surge como num relâmpago, mas permanece impensada*». Nas páginas seguintes, nós interrogamos tematicamente esta relação. Assim fazendo, somos guiados pela convicção de que nos aproximamos de um limite essencial do pensamento de Heidegger, talvez precisamente aquele limite a propósito do qual ele dizia aos seus alunos, em um seminário

durante o verão de 1968, em Le Thor: «Vocês podem vê-lo, eu não posso.» Todavia, a interrogação não tem em vista, aqui, uma interpretação do pensamento de Heidegger. Ela recua para aquém deste, interrogando a relação como se apresenta em alguns momentos decisivos na história da filosofia ocidental, marcadamente em Hegel, e, simultaneamente, olha também para além dele, procurando manter-se livre para o caso em que *nem* a morte *nem* a linguagem pertençam originariamente àquilo que reivindica o homem.

Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como o *mortal* e, ao mesmo tempo, como o *falante*. Ele é o animal que possui a «faculdade» da linguagem (ζῷον λόγον ἔχων )[2] e o animal que possui a «faculdade» da morte (*Fähigkeit des Todes*, nas palavras de Hegel). Igualmente essencial é este nexo na experiência cristã: os homens, os viventes, são «incessantemente remetidos à morte através de Cristo» (ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν;[3] *II Cor.* 4.11), ou seja, através do Verbo, e é esta fé que os move à palavra (καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν;[4] 4.13) e os constitui como «os ecônomos dos mistérios de Deus» (οἰκονόμους μιστηρίων θεοῦ; *I Cor.* 4.1). A faculdade da linguagem e a faculdade da morte: o nexo entre estas duas «faculdades», sempre pressupostas no homem e, não obstante, jamais colocadas radicalmente em questão, pode genuinamente permanecer impensado? E se o homem não fosse *nem* o falante e *nem* o mortal, sem por isto deixar de morrer e de falar? E qual é o nexo entre estas suas determinações essenciais? Sob duas formulações diversas, estas não dizem talvez a mesma coisa? E se este nexo não tivesse, de fato, lugar?

O seminário, desenvolvendo tais interrogações, apresenta-se como um seminário sobre o *lugar* da negatividade. No decorrer da pesquisa se tornou manifesto, realmente, que o nexo entre linguagem e morte não poderia ser iluminado sem que se esclarecesse, ao mesmo tempo, o problema do negativo. Tanto a «faculdade» da linguagem quanto a «faculdade» da morte, enquanto abrem ao homem a sua morada mais própria, abrem e desvelam esta morada como já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada. Uma vez que é o *falante* e o *mortal*,



o homem é, nas palavras de Hegel, o ser negativo que «é o que não é, e não é o que é», ou, segundo as palavras de Heidegger, o «lugar-tenente (*Platzhalter*) do nada».

A questão a partir da qual toma impulso a pesquisa deve assumir, então, necessariamente, a forma de uma pergunta que interrogue o lugar e a estrutura da negatividade. A resposta a esta questão conduz o seminário — passando pela definição da esfera de significado da palavra *ser* e dos indicadores da enunciação que dela são parte integrante — a uma reivindicação do problema da Voz e da sua «gramática» como problema metafísico *fundamental* e, conjuntamente, como estrutura originária da negatividade.

Com a exposição do problema da voz, o seminário atinge, portanto, seu objetivo. Todavia, aqui seria também possível dizer, retomando as palavras de Wittgenstein, que o seminário mostra, antes, quão pouco se fez quando se resolveu um problema. O caminho que o pensamento deve ainda percorrer, se de um caminho propriamente se trata, aqui pode ser apenas indicado. Entretanto, que esta indicação se faça em direção a uma ética — compreendida como morada habitual e, ao mesmo tempo, subtraída à informulabilidade (à *sigética*)[5] à qual permanece condenada no interior da tradição metafísica —, certamente não é algo sem significado. De fato, a crítica da tradição ontológica da filosofia ocidental não pode ser levada a cabo se não for, simultaneamente, uma crítica da sua tradição ética. Lógica e ética repousam sobre um único fundamento negativo e são, no horizonte da metafísica, inseparáveis. Portanto, se, verdadeiramente, segundo as palavras que abrem o *Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, a inteira metafísica, no futuro, deve cair na ética, justamente o sentido desta «queda» permanece, para nós, a coisa mais difícil de pensar. Pois talvez seja uma «queda» tal a que temos diante dos olhos: e, contudo, esta queda não significou absolutamente um declínio da metafísica, mas simplesmente o desvendamento e o advento devastador do seu extremo fundamento negativo no próprio coração do ἦθος,[6] ou seja, da morada habitual do homem. Este advento é o *niilismo*, para além de cujo horizonte o pensamento contemporâneo e a sua práxis (a sua «política») ainda não deram um só passo. Ao contrário, o que aquele tenta pensar como o místico, o sem

fundamento ou o γράμμα[7] é simplesmente uma repetição do pensamento fundamental da onto-teo-lógica. Se a identificação — que neste seminário foi efetuada — do lugar e da estrutura da negatividade acertou no alvo, então «sem fundamentos» significa simplesmente «sobre fundamentos negativos», e esta expressão nomeia precisamente a experiência do pensamento que caracteriza desde sempre a metafísica.[8] Como uma leitura da seção da *Ciência da Lógica* hegeliana que tem como título *O fundamento* deveria ter mostrado suficientemente, o fundamento é, para a metafísica, fundamento (*Grund*) no sentido de ser aquilo que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que o ser tenha lugar, e — uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) — o ser é o in-fundado (*das Grundlose*).

Se e em que sentido nas reflexões seguintes se busca, por outro lado, pensar de modo diverso do niilismo e da sua não-fundamentação[9] (do seu fundamento negativo), poderá eventualmente resultar evidente a quem tiver realizado o seu percurso por inteiro. Aqui importava, primeiramente, que a estrutura do fundamento negativo — a cuja exposição se destinava o seminário — não fosse ulteriormente repetida, mas que se tentasse, finalmente, *compreendê-la.*



# PRIMEIRA JORNADA

É notório o modo pelo qual, em um ponto crucial de *Sein und Zeit* [*Ser e tempo*] (§§ 50-53), na tentativa de abrir caminho à compreensão do *Dasein*[10] como um todo, Heidegger situa a relação do *Dasein* com a sua morte. De encontro à compreensão cotidiana, que subtrai ao *Dasein* a sua morte e iguala o morrer «a um evento que certamente diz respeito ao *Dasein*, mas não pertence propriamente a ninguém» (Heidegger I, p. 253), a morte, como fim do *Dasein*, revela-se aqui como «a possibilidade mais própria, incondicionada,[11] certa e, como tal, indeterminada e insuperável do *Dasein*» (p. 258). O *Dasein* é, na sua estrutura mesma, um ser-para-o-fim, ou seja, para a morte e, como tal, está desde sempre em relação com ela. «Sendo para a própria morte, ele morre facticiamente e constantemente até o momento de seu decesso» (p. 259). A morte assim concebida não é, obviamente, aquela do animal, não é, portanto, simplesmente um fato biológico. O animal, o somente-vivente (*Nur-lebenden*, p. 240), não morre, mas cessa de viver.

A experiência da morte aqui em questão assume, ao contrário, a forma de uma «antecipação» da sua possibilidade. Esta antecipação não tem, contudo, nenhum conteúdo factual positivo, «não dá ao *Dasein* nada para realizar e nada que ele mesmo possa *ser* como realidade efetiva» (p. 262). Ela é, antes, a possibilidade da impossibilidade da existência em geral, do esvanecimento de

«todo referir-se a... e de todo existir». Apenas no modo puramente negativo deste ser-para-a-morte, em que tem a experiência da impossibilidade mais radical, o *Dasein* pode atingir sua dimensão mais autêntica e compreender-se como um todo.

Nos parágrafos sucessivos, a antecipação da morte, até então projetada apenas como possibilidade ontológica, é testemunhada também na sua mais concreta possibilidade existencial, na experiência da voz da consciência e da culpa. O abrir-se desta possibilidade, todavia, procede de par com o revelar-se de uma negatividade que atravessa e domina de alto a baixo o *Dasein*. Coerentemente com a estrutura puramente negativa da antecipação da morte, a experiência da própria possibilidade mais autêntica coincide, na realidade, para o *Dasein*, com a experiência da mais extrema negatividade. Se já na experiência do apelo (*Ruf*)[12] da consciência está implícito um caráter negativo, porque a consciência, em seu chamar, não diz rigorosamente nada e «fala unicamente e constantemente no modo do silêncio» (p. 273), o desvendamento de uma «culpa» do *Dasein*, que tem lugar neste apelo silencioso, é, simultaneamente, revelação de uma negatividade (*Nichtgkeit*) que pertence originalmente ao ser do *Dasein*:

> Na idéia do «culpado» está implícito o caráter do *Não* (*Nicht*). Se o «culpado» deve poder determinar a existência, coloca-se então também o problema ontológico de esclarecer existencialmente o *caráter de não* deste Não (*den* Nicht-Charakter *dieses Nicht*)... A idéia formal existencial do «culpado», nós a determinamos assim: ser-fundamento para um ser que se determinou por meio de um Não, ou seja: ser-fundamento de uma negatividade (*Grundsein fur ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, das heißt Grundsein einer Nichtigkeit*)... Sendo, o *Dasein* é lançado, não foi conduzido por si ao seu *Da*. Sendo, o *Dasein* é determinado como um poder ser, que pertence a si mesmo, embora *não* como se tivesse dado a si mesmo a própria posse... Uma vez que ele próprio *não* pôs o fundamento, ele repousa em seu peso, que a tonalidade emotiva (*Stimmung*)[13] lhe revela como um fardo...
>
> Sendo fundamento, ou seja, existindo como lançado, o *Dasein* fica constantemente atrás de suas próprias possibilidades. Ele não é nunca existente antes de seu fundamento, mas apenas *a partir* deste e *como* este. Ser-fundamento significa, portanto, *não* ser *jamais* dono do próprio ser mais próprio desde o fundamento. Este *Não* pertence ao sentido existencial do ser-lançado. Sendo fundamento, ele próprio é uma negatividade de si mesmo. Negatividade (*Nichtigkeit*) não significa de modo algum não estar presente, não consistir, mas significa um *Não* que constitui este ser do *Dasein*, o seu ser-lançado...
>
> Tanto na estrutura do ser-lançado quanto na do projeto, tem lugar uma negatividade essencial. Ela é o fundamento para a possibilidade da negatividade do *Dasein* *in*autêntico na dejeção (*Verfallen*),[14] na qual se encontra desde sempre facticiamente. *O próprio cuidado na sua essência é permeado de fora a fora pela negatividade* (durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt). O cuidado — o ser do *Dasein* — significa como projeto lançado: o (negativo) ser-fundamento de uma negatividade... A negatividade não se apresenta ocasionalmente no *Dasein*, para aderir a ele como uma obscura qualidade, que ele poderia igualmente não possuir, caso progredisse suficientemente (p. 283-285).



É a partir desta experiência de uma negatividade que se revela constitutiva do *Dasein*, no exato momento em que este encontra, na experiência da morte, a sua possibilidade mais própria, que Heidegger se interroga sobre a insuficiência das categorias com as quais, na história da filosofia ocidental, lógica e ontologia procuraram explicitá-la e coloca, conseqüentemente, o problema da origem ontológica (*ontologische Ursprung*) da negatividade:

> O *sentido ontológico do caráter negativo* (Nichtheit) desta negatividade existencial, no entanto, permanece obscuro. Mas isto vale igualmente para a *essência ontológica do Não em geral*. É certo que a ontologia e a lógica pretenderam muito do Não e em função disso tornaram visíveis, a intervalos, as suas possibilidades, sem porém desvendá-lo ele mesmo ontologicamente. A ontologia encontrou o Não e dele fez uso. Mas é assim tão evidente que todo Não significa um Negativum, no sentido de uma privação? E a sua positividade exaure-se nisto, no fato de que ele constitui uma «passagem»? Por que toda dialética se refugia na negação, sem fundá-la dialeticamente e sem poder nem mesmo fixá-la *como problema*? Foi colocado o problema

da *origem ontológica* da negatividade (*Nichtheit*) ou, antes ainda, foram ao menos investigadas *as condições* em que o problema do Não, de sua negatividade e de suas possibilidades, pode ser proposto? E onde então elas podem ser encontradas, a não ser *na elucidação temática do sentido do ser em geral*? (p. 285-286).

No horizonte de *Sein und Zeit*, estas perguntas parecem não encontrar resposta. É na conferência *Was ist Metaphysik?* [*O que é metafísica?*], dois anos após *Sein und Zeit*, que o problema será retomado como busca de um nada (*Nichts*) mais originário que o Não e a negação lógica, em uma perspectiva na qual a questão do nada se revela com a questão metafísica por excelência e a tese hegeliana da identidade de puro ser e puro nada é reafirmada num sentido ainda mais fundamental.

Não pretendemos propor aqui, por hora, a questão sobre Heidegger ter dado ou não uma resposta ao problema da origem da negatividade. Interessa-nos, antes, no horizonte de nossa pesquisa, voltar a interrogar-nos sobre a negatividade que, em *Sein und Zeit*, é revelada ao *Dasein* na experiência autêntica da morte. Vimos que esta negatividade não sobrevém simplesmente ao *Dasein*, mas permeia originalmente a sua essência; o *Dasein* choca-se, aliás, mais radicalmente com ela precisamente no instante em que, sendo para a morte, atinge a sua possibilidade mais certa e insuperável. Surge, então, a pergunta: *de onde* provém, ao *Dasein*, esta negatividade originária tal que já o penetrou desde sempre? No parágrafo 53, delineando os traços da experiência autêntica da morte, Heidegger escreve que «na antecipação da morte, indeterminadamente certa, o *Dasein* abre-se a uma ameaça que provém do seu próprio *Da*» (p. 265). Pouco antes, ele escrevera que o isolamento que a morte desvela ao *Dasein* é somente um modo do descerrar-se do *Da* à existência.

Se queremos dar uma resposta à nossa pergunta, devemos então interrogar mais de perto aquela mesma determinação do homem como *Dasein* que constitui o fundamento originário de que parte o pensamento de Heidegger em *Sein und Zeit* e, antes de mais nada, interrogarmo-nos sobre o próprio significado da palavra.



No parágrafo 28, no momento de afrontar a análise temática do *Dasein* como ser-no-mundo, o termo *Dasein* é esclarecido por Heidegger como *ser-o*-Da:

> O ente, que se constituiu essencialmente através do ser-no-mundo, é ele mesmo sempre o seu *Da*. Em seu significado habitual, *Da* quer dizer «aqui» ou «lá»... «Aqui» ou «lá» são possíveis apenas em um *Da*, ou seja, somente se existe um ente que, como ser do *Da*, abriu a sua espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente tem o caráter do não-fechamento. A expressão «*Da*» significa esta essencial abertura... A imagem ôntica de um *lumen naturale*[15] no homem não significa nada além da estrutura ontológico-existencial deste ente, que está no mundo, de ser o seu *Da*. Que ele seja «iluminado», significa: iluminado em si mesmo enquanto ser-no-mundo, não através de outro ente, mas de maneira que ele mesmo seja a clareira iluminante (*Lichtung*)... O *Dasein* comporta o seu *Da* desde o início (*von Hause aus*); na sua ausência, ele não somente não existiria de fato, mas não poderia ser, em geral, o ente desta essência. O *Dasein* é a sua abertura (p. 132).

Até mesmo em uma carta a Jean Beaufret, de 23 de novembro de 1945, Heidegger reafirma este caráter essencial do *Da*. Aqui a «palavra-chave» *Dasein* é explicada assim:

> *Da-Sein* é uma palavra-chave do meu pensamento (*ein Schlüssel Wort meines Denkens*) e, por esta razão, ela dá ensejo também a graves equívocos. *Da-Sein* não significa tanto, para mim, *me voilà*,[16] quanto, se posso exprimir-me num francês talvez impossível, *être-le-là*.[17] E *le-là* é precisamente ᾿Αλήθεια[18]: desvendamento-abertura (Heidegger 4, p. 182).

Logo, *Dasein* significa: *ser-o*-Da. Se é aceita a tradução atualmente difusa de *Dasein* como *Ser-aí*, deve-se então entender esta expressão como «ser-o-aí». Se isto é verdadeiro, se ser o próprio *Da* (o próprio *aí*) é o que caracteriza o *Dasein* (o Ser-aí), isto significa que justamente no ponto em que a possibilidade de ser o *Da*, de estar em casa no próprio lugar, é assumida, através da experiência da morte, da maneira mais autêntica, o

*Da* revela-se como o lugar a partir do qual ameaça uma negatividade radical. Existe algo, na pequena palavra *Da*, que nulifica, que introduz a negação naquele ente — o homem — que deve ser o seu *Da*. *A negatividade provém, ao* Dasein, *de seu próprio* Da. Mas, perguntemos agora, de onde provém ao *Da* o seu poder nulificante? Nós compreendemos verdadeiramente a expressão *Dasein*, ser-o-*Da*, antes de ter respondido a esta pergunta? Onde está o *Da*, se aquele que se mantém na sua clareira (*Lichtung*) é, por isso mesmo, o «lugar-tenente do nada» (*Platzhalter des Nichts*; Heidegger 5, p. 15)? E em que difere a negatividade que atravessa de lado a lado o *Dasein* daquela que nos habituamos a conhecer através da história da filosofia moderna?

Note-se que, no início da *Fenomenologia do Espírito*, a negatividade brota precisamente da análise de uma partícula morfológica e semanticamente conexa com o *Da*: o pronome demonstrativo *diese* (isto/este). Assim como o pensamento de Heidegger em *Sein und Zeit* começa com o ser-o-*Da* (*Dasein*), a *Fenomenologia do Espírito* hegeliana abre-se com a tentativa da certeza sensível de «apreender-o-*Diese*» (*das* Diese *nehmen*). Existe, acaso, uma analogia entre a experiência da morte que, em *Sein und Zeit*, revela ao Ser-aí a possibilidade autêntica de ser o seu *aí*, o seu *aqui*, e a experiência do «apreender o Isto» que, no início da *Fenomenologia*, garante que o discurso hegeliano comece do nada? O ter colocado no princípio o *Dasein* — este novo início que Heidegger dá à filosofia — além tanto da *Haecceitas*[19] medieval quanto do Eu do subjetivismo moderno — situa-se também, verdadeiramente, além do sujeito hegeliano, do *Geist*[20] como *das Negative*[21]?



# SEGUNDA JORNADA

## *Eleusis*

. . . . . . . . . . . . .

Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligtums von selbst
O Ceres, die du in Eleusis throntest!
Begeistrung trunken fühlt'ich jetzt
Die Schauer deiner Nähe,
Verstände deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahlen,
Die hohen Sprüche ihres Rats. —

Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp
Von den geheiligten Altären,
Geflohn von der entweihten Menschheit Grab
Der Unschuld Genius, der her sie zauberte! —
Die Weisheit Deiner Priester schweigt; kein Ton der heil'gen Weihn
Hat sich zu uns gerettet — und vergebens sucht
Des Forschers Neugier mehr als Liebe
Zur Weisheit (sie besitzen die Sucher und
Verachten dich) — um sie zu meistern, graben sie nach Worten,
In die Dein hoher Sinn gepräget wär!
Vergebens! Etwa Staub und Asche nur erhaschten sie,
Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.

Doch unter Moder und Entseeltem auch gefielen sich
Die ewig Toten! — die Genügsamen — Umsonst — es blieb
Kein Zeichen deiner Feste, keines Bildes Spur.
Dem Sohn der Weihe war der hoehn Lehren Fülle
Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
Als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
Die außer Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit
Versunken, sich vergißt, und wieder zum Bewußtsein nun
Erwacht. Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
Spräch er mit Engelzungen, fühlt' der Worte Armut.
Ihm graut, das Heilige so klein gedacht,
Durch sie so klein gemacht zu haben, daß die Red' ihm Sünde deucht
Und daß er lebend sich den Mund verschließt.
Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
Gesetz den ärmern Geistern, das nicht kund zu tun,
Was er in heil'ger Nacht gesehn, gehört, gefühlt:
Daß nicht den Bessern selbst auch ihres Unfugs Lärm
In seiner Andacht stört', ihr hohler Wörterkram
Ihn auf das Heil'ge selbst erzürnen machte, dieses nicht
So in den Kot getreten würde, daß man dem
Gedächtnis gar es anvertraute, — daß es nicht
Zum Spielzeug und zur Ware des Sophisten,
Die er obolenweise verkaufte,
Zu des beredten Heuchlers Mantel oder gar
Zur Rute schon des frohen Knaben, und so leer
Am Ende würde, daß es nur im Widerhall
Von fremden Zungen seines Lebens Wurzel hätte.
Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,
Nicht deine Ehr' auf Gass' und Markt, verwahrten sie
Im innern Heiligtum der Brust.
Drum lebtest du auf ihrem Mund nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Taten lebst du noch.
Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, Dich,
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wankt.



[Ah! Se agora por si se rompessem as portas de teu santuário,
ó Ceres, tu que em Elêusis tinhas teu trono!
Ébrio de entusiasmo, eu provaria então
o frêmito de tua vizindade,
compreenderia as tuas revelações,
interpretaria o sumo sentido das imagens, ouviria
os hinos nos festins dos deuses,
as altas máximas de seu conselho. —
Até os teus átrios silenciaram, ó deusa!
O círculo dos deuses esquivou-se, no Olimpo,
aos altares consagrados, tendo escapado
da violada tumba da humanidade
o gênio inocente, que aqui os encantava! —
A sapiência de teus sacerdotes cala; nem um som das sacras
iniciações se salvou até nós — e em vão se esforça,
mais que o amor pela sapiência, a curiosidade
do estudioso (que os pesquisadores têm
e te desprezam) — para dominá-la, escavam à cata de
palavras nas quais o teu supremo senso fosse impresso!
Em vão! Apenas cinza e pó recolhem,
de onde nunca mais regressa, a eles, a tua vida.
E, todavia, até no putrefato e inanimado se comprazem,
os eternos mortos! — contentes de pouco — em vão — nenhum sinal
ficou de tua festa, traço de imagem nenhum.
Para o filho iniciado, a plenitude da alta doutrina,
a profundeza do indizível sentimento era demais sagrada
para que se desse aos ressequidos signos.
O pensamento já não colhe a alma
que, no abismo além do tempo e do espaço, a expiar o infinito,
esquece de si, e agora de novo desperta
à consciência. Aquele que aos outros quisesse contá-la
com língua de anjo falaria, a pobreza das palavras provaria.
E sente horror por ter pensado tão pequeno
o que é sagrado, por tê-lo feito com palavras tão pequeno, e o discurso,
ele o vê como uma culpa e fecha, vivo, a própria boca.
Aquilo que a si mesmo proibiu o iniciado, por uma sábia

lei foi proibido a espíritos mais pobres, divulgar
todo o sentido, ouvido e visto na sagrada noite:
e que o melhor em sua prece não
turbassem com o clamor de sua balbúrdia, e o palavrório
não o indispusesse com o próprio sagrado, e este
não fosse arrastado na lama, mas fosse
confiado à memória — para que assim não se tornasse
joguete e mercancia do sofista,
que o teria vendido por um óbolo,
ou manto para o hipócrita eloqüente ou
férula do alegre efebo, ficando enfim
tão vácuo, que só no eco de estrangeiras línguas
suas raízes se achariam vivas.
Teus filhos, ó deusa, avaros de tua honra, não o levaram
por estradas e mercados, mas o guardaram
no santuário íntimo do peito.
Por isso não vivias em seus lábios.
As suas vidas te honravam. E em seus atos ainda vives.
E nesta mesma noite, sacra divindade, eu te entendi,
constantemente te revela a mim a vida dos teus filhos,
e como a alma de seus atos te apresento!
Tu és o alto sentido, a fé sincera
que, divina, ainda que desabe todo o resto, não vacila.]

(Hegel I, p. 231-233)

O mistério eleusino, que aparece nesta poesia que o jovem Hegel dedica, em agosto de 1796, ao amigo Hölderlin, como todo mistério, tem por objeto um indizível (*des unaussprechlichen Gefühles Tiefe*). Em vão a profundidade deste «indizível sentimento» poderia ser buscada em palavras e em «ressequidos signos». Quem desejasse revelar aos outros o indizível, poderia falar «com língua de anjo» ou, antes, experimentar «a pobreza das palavras». Se o iniciado vive esta experiência, então «o discurso, ele o vê como uma culpa» e «fecha, vivo, a própria boca». O que foi «sentido, ouvido e visto na sagrada noite» de Elêusis, uma «sábia lei» proíbe de levá-lo «por estradas e mercados», para que ele não viva apenas no «eco de estrangeiras línguas», mas seja, antes, guardado «no santuário íntimo do peito».



Que o filósofo da dialética e do λόγος [22] se apresente aqui como guardião do silêncio eleusino e do indizível, esta é uma circunstância que se costuma deixar apressadamente de lado. Este exercício poético juvenil — dizem — teria sido evidentemente composto sob o influxo do amigo Hölderlin, o poeta daquela *Begeisterung* [23] que Hegel haveria de renegar tão decididamente dez anos depois. Representaria, para o filósofo de vinte e seis anos (que, além disso, já havia feito as suas leituras decisivas e estava empenhado em uma copiosa troca de cartas com Schelling), somente um episódio, do qual, no desenvolvimento posterior de seu pensamento, não restam traços positivos.

É supérfluo recordar que semelhantes considerações cedem diante da mais elementar precisão hermenêutica, pois se furtam a examinar precisamente o que deveria constituir, para elas, o problema, ou seja, a relação interna entre o «mistério» de *Elêusis* e o pensamento de Hegel. Na própria medida em que o indizível foi, até certo ponto, para o jovem Hegel, um problema vital, o modo pelo qual ele, no posterior desenvolvimento de seu pensamento, elucidou o seu mistério torna-se ainda mais significativo e deveria ser objeto de uma consideração problemática.

É interessante, portanto, observar que um mistério eleusino aparece, inopinadamente, uma segunda vez na obra de Hegel, precisamente no início daquela *Fenomenologia do Espírito* que constitui a primeira expressão acabada do seu pensamento, no primeiro capítulo, intitulado *Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen* (A certeza sensível, ou o Isto e o querer-dizer). O sentido deste «mistério» da *Fenomenologia* é, todavia, ao menos aparentemente, oposto àquele da poesia *Elêusis*.

No primeiro capítulo da *Fenomenologia*, Hegel efetivamente tem em mira uma liquidação da certeza sensível. Esta liquidação é conduzida mediante uma análise do *Isto* (das Diese) e do indicar.

> A certeza sensível — ele escreve — apresenta o seu conteúdo concreto como o conhecimento *mais rico*, aliás, como um conhecimento de riqueza infinita... Ela se apresenta, além disto, como *a mais verdadeira*; pois ela ainda não deixou cair

> nada do objeto, mas o tem diante de si em sua plenitude. Esta certeza se dá, porém, de fato, como a *verdade* mais abstrata e mais pobre. Daquilo que sabe, ela diz apenas isto: ele *é*; e a sua verdade contém somente o *ser* da coisa; de sua parte, a consciência participa desta certeza apenas como puro *Eu*; ou seja, *Eu* estou aqui (Ich *bin darin*) somente como puro *este* e o objeto, do mesmo modo, somente como puro *Isto* (Dieses) (Hegel 2, p. 82).

Se efetivamente a certeza sensível tenta interrogar-se sobre o próprio objeto e pergunta «o que é o Isto?», ela é então forçada a ter a experiência de que aquilo que se apresentava como a verdade mais concreta é um simples universal:

> É a ela mesma [a certeza sensível] que se deve perguntar: o que é o Isto? Se o tomamos na dupla forma do seu ser, como o *Agora* e o *Aqui*, então a dialética que ele tem em si manterá uma forma tão compreensível quanto ele mesmo. À pergunta: *o que é o Agora*? respondemos, por exemplo: *o Agora é a noite*. E, para provar a verdade desta sensível certeza, um simples experimento será suficiente. Escrevamos esta verdade; uma verdade nada perde ao ser escrita; e igualmente pouco ao ser conservada. Olhemos *agora, este meio-dia*, a verdade escrita: deveremos dizer então que ela se tornou vazia.
>
> O Agora, que é noite, é *conservado*, ou seja, é tratado como aquilo pelo qual se deu, como um *ente* (Seiendes); ele se mostra, porém, antes como não-ente (*Nichtseiendes*). O *Agora* se mantém, de fato, mas como algo que não é noite; do mesmo modo se mantém contra o dia, que agora é, como algo que nem mesmo é dia, isto é, como um *negativo* em geral. Este Agora que se mantém não é, portanto, um imediato, mas um mediato; pois ele é determinado como algo que permanece e se conserva precisamente *através* do fato de que um outro, isto é, o dia e a noite, não é. E, no entanto, ele é ainda tão simples como antes, *Agora*, e, nesta simplicidade, indiferente ao que ainda joga ao seu lado (*bei ihm herspielt*); tampouco o dia e a noite são o seu ser, e, da mesma forma, ele é dia e noite; ele não é em nada tocado pelo seu ser-outro. Semelhante simples, que, através da negação, não é nem Isto nem Aquilo, mas um Não-isto, e, igualmente indiferente, é também um Isto como um Aquilo, nós o chamamos um



> *universal* (Allgemeines); o universal é, portanto, efetivamente, o verdadeiro da certeza sensível.
>
> É como um universal que nós *exprimimos* (sprechen...aus) também o sensível; aquilo que dizemos, *é*: *Isto*, ou melhor, o *Isto universal*, ou: *ele é* (es ist); ou seja, o *ser em geral*. Nós não nos *representamos* (stellen...vor) certamente o Isto universal ou o ser em geral, mas *exprimimos* o universal; ou seja, nós não falamos absolutamente como, nesta certeza sensível, *queremos-dizer* (meinem). Mas a linguagem é, como vemos, o mais verdadeiro: nela nós mesmos contradizemos imediatamente o nosso *querer-dizer* (*unsere* Meinung) e, visto que o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem exprime apenas este verdadeiro, não é possível, portanto, que nós possamos dizer (*sagen*) um ser sensível, que nós *queiramos-dizer* (meinem) (p. 84-85).

(Tenhamos bem em mente este parágrafo, pois nele se encontra já prefigurada aquela resolução do indizível da certeza sensível na linguagem que Hegel se propõe no primeiro capítulo da *Fenomenologia*. Tentar dizer a certeza sensível significa, para Hegel, ter a experiência da impossibilidade de dizer aquilo que queremos-dizer, mas isto não, como em *Elêusis*, por uma incapacidade da linguagem para proferir o indizível [em virtude de uma «pobreza das palavras» e dos «ressequidos signos»], mas porque o próprio universal é a verdade da certeza sensível, e é, portanto, precisamente esta verdade que a linguagem perfeitamente diz.)

De fato, tão logo a certeza sensível tenta sair de si e indicar (*zeigen*) aquilo que quer-dizer, ela percebe necessariamente que aquilo que acreditava poder abarcar imediatamente no gesto de mostrar é, na realidade, um processo de mediação, aliás, uma autêntica dialética que, como tal, contém em si desde sempre uma negação:

> É indicado o *Agora*, *este Agora*. *Agora*; ele já cessou de ser enquanto é mostrado; o *Agora*, que é, é outro em relação àquele indicado e nós vemos que o *Agora* é precisamente isto, já não ser enquanto é. O *Agora*, como nos é indicado, é um *ter-sido* (gewesenes), e esta é a sua verdade; ele não possui a verdade de ser. Contudo, é verdadeiro isto, que ele foi. Mas aquilo que *foi*,

> não é, de fato, um *ser* (was gewesen *ist, ist in der Tat* kein Wesen); ele não é, e era com o ser que estávamos lidando.
> Vemos então que a ação de indicar é apenas um movimento que se desdobra da seguinte forma: 1) Eu indico o Agora, e ele é afirmado como sendo verdadeiro; eu o indico, porém, como um ter-sido ou como um suprimido (*Aufgehobenes*),[24] suprimo a primeira verdade; 2) Então afirmo, como segunda verdade, que ele *foi*, que ele é suprimido; 3) Mas aquilo que foi, não é; eu suprimo o ter-sido e o ser-suprimido, ou melhor, a segunda verdade, e assim nego a negação do Agora e volto à primeira afirmação, a de que *Agora* é (p. 88-89).

Logo, mostrar algo, querer captar o Isto na indicação (*das Diese nehmen*, dirá Hegel mais adiante), significa apenas ter a experiência de que a certeza sensível é, na verdade, um processo dialético de negação e mediação; que, portanto, a «consciência natural» (*das natürliche Bewußtsein*), a qual se desejaria colocar no início como o absoluto, já é, verdadeiramente, sempre uma «história» (*Geschichte*, p. 90).

É neste ponto que Hegel evoca novamente, na *Fenomenologia*, a figura do «mistério eleusino», que havia cantado dez anos antes na poesia dedicada a Hölderlin:

> Àqueles que afirmam a verdade e a realidade dos objetos sensíveis — ele escreve — podemos dizer que devem retornar às escolas primárias da sabedoria, ou seja, aos antigos mistérios eleusinos de Ceres e de Baco, e que devem antes aprender o mistério de comer o pão e beber o vinho; pois o iniciado nestes mistérios chega não só a duvidar (*zum Zweifel*) do ser das coisas sensíveis, mas a desesperar (*zur Verzweiflung*) dele; por um lado, efetua ele mesmo a sua negatividade, por outro, vê que são elas mesmas a efetuá-la. Os próprios animais não são alheios a esta sabedoria, mas se mostram nela iniciados da maneira mais profunda, pois não permanecem diante das coisas sensíveis como se estas fossem em si, mas, desesperando desta realidade e na absoluta certeza de sua negatividade, agarram-nas sem hesitar e consomem-nas. E a natureza inteira celebra como eles estes mistérios a todos revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis (p. 91).



O que mudou, nesta experiência do mistério, em relação à poesia *Elêusis*? Por que Hegel volta a chamar em causa a sabedoria eleusina? Pode-se dizer que Hegel tenha simplesmente renegado aqui o indizível eleusino, que ele tenha faltado ao voto de inefabilidade que pronunciara tão fervorosamente no hino juvenil? De modo algum. Pode-se dizer, aliás, que o indizível seja aqui, num certo sentido, bem mais zelosamente guardado pela linguagem do que o fora pelo silêncio do iniciado que desdenhava os «ressequidos signos» e fechava, vivo, a própria boca. De fato, aqueles que sustentam o primado da certeza sensível, escreve Hegel,

> querem-dizer *este* pedaço de papel, no qual eu escrevo, ou, antes, escrevi *isto*; mas aquilo que querem-dizer, eles não o dizem (*was sie meinen, sagen sie nicht*). Se eles quisessem efetivamente *dizer* este pedaço de papel, que querem-dizer, e *quisessem dizê-lo* (*Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen,* sagen *wollten, und sie* Wollten sagen), isto seria, então, impossível, pois a coisa sensível, que se quer-dizer, é *inacessível* à linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. Durante a tentativa efetiva de dizê-la, ela se decomporia; aqueles que tivessem iniciado a sua descrição não poderiam levá-la a cabo, mas deveriam deixá-la aos outros, que, por fim, confessariam falar de uma coisa que não é (p. 91-92).

Aquilo que é, portanto, indizível, para a linguagem, nada mais é do que o próprio querer-dizer, a *Meinung*,[25] que, como tal, permanece necessariamente não dita em todo dizer: mas este não-dito, em si, é simplesmente um negativo e um universal, e é precisamente reconhecendo-o como tal em sua verdade que a linguagem o diz pelo que é e o «toma-por-verdadeiro»:

> Mas se quiser vir em socorro da linguagem, que possui a natureza divina de inverter imediatamente o querer-dizer, de transformá-lo em alguma outra coisa e de não o deixar *vir à palavra*, *indicando* agora este pedaço de papel, então eu experimento aquela que é a verdade da experiência sensível: eu o indico como um *Aqui*, que é um Aqui de outros Aqui ou, em si mesmo, um *simples agrupamento* de muitos *Aqui*, vale dizer, um universal; eu o

tomo como é na verdade e, ao invés de conhecer um imediato, eu *percebo* (*nehme ich wahr, tomo verdadeiro*) (p. 92).

O conteúdo do «mistério eleusino» não é, portanto, nada mais do que isto: ter experiência da negatividade que desde sempre é inerente a todo querer-dizer, a toda *Meinung* de uma certeza possível. O iniciado aprende aqui a não dizer aquilo que quer-dizer; mas, para isso, não precisa calar, como no poema *Elêusis*, e experimentar a «pobreza das palavras». Assim como o animal traz consigo a verdade das coisas sensíveis simplesmente devorando-as, reconhecendo-as então como nada, a linguagem conserva o indizível dizendo-o, ou seja, colhendo-o na sua negatividade. A «santa lei» da deusa de Elêusis, que, no hino juvenil, proibia ao iniciado revelar com palavras o que havia «sentido, ouvido e visto» na noite, é agora assumida pela própria linguagem, que tem a «natureza divina» de não deixar vir a *Meinung* à palavra. O mistério eleusino da *Fenomenologia* é, portanto, o mesmo mistério do poema *Elêusis* : mas, agora, a linguagem capturou em si o poder de silêncio, e o que surgia como indizível «profundeza» pode ser conservado — enquanto negativo — no próprio coração da palavra. *Omnis locutio* — poderia ser dito, retomando um axioma de Cusano — *ineffabile fatur*, todo discurso diz o inefável; diz, isto é, mostra o inefável pelo que ele é: uma *Nichtigkeit*, um nada. A verdadeira *pietas*[26] em relação ao indizível pertence, pois, somente à linguagem e à sua natureza divina, e não somente ao silêncio ou ao palavrório de uma consciência natural que «não sabe o que diz». Através do apelo ao mistério eleusino, a *Fenomenologia do Espírito* começa com uma retomada (uma *Wahrnehmung*,[27] um tomar-por-verdadeiro) do silêncio místico: como é dito em um trecho do *Prefácio* sobre o qual se deveria refletir atentamente, o êxtase místico, na sua nebulosidade, «nada mais era, de fato, que o *puro conceito*» (der reine Begriff, p. 66).

(Kojève podia dizer, então, com razão, que «o ponto de onde parte o sistema hegeliano é análogo ao ponto que, nos sistemas pré-hegelianos, conduz necessariamente ao silêncio [ou ao discurso contraditório]» [Kojève I, p. 18]. Próprio do sistema hegeliano é que — através do poder do negativo — este ponto



indizível não produza mais nenhuma solução de continuidade e nenhum salto no inefável. Em cada ponto é operante o conceito, em todo ponto do discurso sopra o hálito negativo do *Geist*, em toda palavra se diz a indizibilidade da *Meinung*, mostrando-a na sua negatividade. Por isso, como nota Kojève, o ponto de onde parte o sistema hegeliano é duplo, no sentido de que é, a um só tempo, ponto de partida e ponto de chegada, podendo, além disso, ser situado à vontade em qualquer momento do discurso.)

Aquilo que se apreende nas «escolas primárias» de Elêusis é, portanto, o poder do negativo que a linguagem conserva dentro de si. É possível «apreender o Isto» somente se temos experiência de que o significado deste Isto é, na realidade, um Não-isto, que ele encerra, pois, uma negatividade essencial. E somente à *Wahrnehmung*, que consuma integralmente esta experiência, pertence, escreve Hegel, a «riqueza do saber sensível», pois ela é a única que «tem a negação (*hat die* Negation), a diferença e a multiplicidade em seu ser» (p. 94). E é, com efeito, a propósito da *Wahrnehmung* do Isto que Hegel articula pela primeira vez, de modo cabal, no texto da *Fenomenologia*, a explicação do significado dialético do termo *Aufhebung*:[28]

> O Isto é posto, então, como um *Não-isto* ou como *suprimido* (aufgehoben), e, portanto, não como nada, mas como um nada determinado ou um *nada de um conteúdo*, ou melhor, do *Isto*. O próprio sensível é, assim, ainda presente, mas não como deveria ser na certeza imediata, como um singular que-se-quis-dizer, mas como um universal, como o que é determinado como propriedade. O suprimir (*das Aufheben*) expõe assim o seu verdadeiro duplo significado, que vimos no negativo: ele é um *negar* e, ao mesmo tempo, um *conservar*; o nada, como *nada do Isto*, preserva a imediatez e é ele mesmo sensível, mas uma imediatez universal (p. 94).

Se voltamos agora ao problema que animava a nossa interrogação sobre o texto hegeliano, podemos dizer que o mistério eleusino, com cuja sabedoria se abre a *Fenomenologia*, tem como conteúdo a experiência de uma *Nichtigkeit*, de uma negatividade que se revela inerente, desde sempre, à certeza sensível no instante em

que ela tenta «apreender o *Isto*» (*das* Diese *nehmen*, p. 93); do mesmo modo, em *Sein und Zeit*, a negatividade — que o atravessa desde sempre — é revelada ao *Dasein* no ponto em que, na experiência daquele «mistério» que é o ser-para-a-morte, ele é autenticamente o seu *Da*. Ser-o-*Da*, apreender o *Isto*: a semelhança entre estas duas expressões e o seu nexo comum com a negatividade são meramente casuais, ou nelas não se esconde uma comunhão essencial que ainda está por interrogar? O que há, tanto no *Da* como no *Diese*, que possui o poder de introduzir — de iniciar — o homem na negatividade? E, primordialmente, o que significam estas duas partículas? O que significa ser-o-aí, apreender o Isto? É o que devemos tentar esclarecer agora.



# EXCURSUS 1

## *(entre a segunda e a terceira jornada)*[29]

*Que o problema da indicação e do «Isto» não seja um problema restrito à filosofia hegeliana nem, para o pensamento da* Fenomenologia, *um início casual entre tantos outros indiferentemente possíveis, mas constitua, ao contrário, de algum modo, o tema original da filosofia, isto resulta evidente do seu surgimento em um ponto decisivo da história da metafísica: a determinação aristotélica da* πρώτη οὐσία. *Depois de ter enumerado as dez categorias, Aristóteles distingue, como categoria primeira e suprema (*ἡ κυριώτατά τε καί πρώτως καί μάλιστα λεγομένη; Cat. 2a, *II), a essência primeira (*πρώτη οὐσία*) das essências segundas (*δεύτεραι οὐσίαι*). Enquanto estas últimas são exemplificadas com o nome comum (*ἄνθρωπος, ἵππος*),*[30] *a* πρώτη οὐσία *é exemplificada com* ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος, *este determinado homem, este determinado cavalo (o artigo grego tem, na origem e ainda nos poemas homéricos, valor de pronome demonstrativo; para restituir-lhe esta função, Aristóteles a ele acrescenta o pronome* τὶς; *os tradutores latinos das* Categorias *traduzem, de fato,* ἄνθρωπος *por* homo, *e* ὁ τὶς ἄνθρωπος *por* hic homo*).*[31] *Pouco depois, para caracterizar mais precisamente o significado da essência primeira, Aristóteles escreve que «toda essência [primeira] significa um isto que» (*πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν; Cat. 3b, *10), pois aquilo que ela indica é «*ἄτομον ... καὶ ἕν ἀριθμῷ*», indivisível e um em número.*

*Enquanto as essências segundas correspondem, pois, à esfera do significado do nome comum, a essência primeira corresponde à esfera de significado*

do pronome demonstrativo (em outras ocasiões, Aristóteles exemplifica a essência primeira usando também um nome próprio, por exemplo, Sócrates). O problema do ser — o problema metafísico supremo — mostra-se, portanto, desde o início, inseparável daquele outro do significado do pronome demonstrativo e, por conseguinte, está relacionado desde sempre com a esfera do indicar. Que o τόδε τι aristotélico remeta explicitamente ao ato de indicar, já havia sido notado pelos mais antigos comentadores. Assim, Amônio (Cat. 48, 13-49, 3) escreve: «... καί ἔστι μὲν οὖν τὸ τοδε τῆς δείξεως σημαντικόν, τὸ δὲ τὶ τῆς κατὰ τὸ ὑποκείμενον οὐσίας», «o isto significa a indicação, o que, a essência segundo o sujeito».

A πρώτη οὐσία, enquanto significa um τόδε τι (isto é, ao mesmo tempo, o «isto» e o «que»), é, poderíamos dizer, o ponto em que se efetua a transição da indicação à significação, do mostrar ao dizer. A dimensão de significado do ser é, pois, uma dimensão limite da significação, o ponto em que esta se converte em indicação. Se toda categoria se diz necessariamente a partir de uma πρώτη οὐσία (Cat. 2a, 34-35), então no limite da essência primeira não se diz mais nada, mas indica-se somente. (Deste ponto de vista, Hegel, no primeiro capítulo da Fenomenologia, afirma simplesmente que o limite da linguagem cai sempre no interior da linguagem, está desde sempre contido nela como negativo). Não nos devemos admirar, portanto, ao reencontrarmos constantemente, na história da filosofia — não só em Hegel, mas também em Heidegger e em Wittgenstein —, esta conexão original do problema do ser com a indicação.

Notemos, além disso, que, entre o tratado aristotélico da essência primeira e o estudo de Hegel sobre o Diese que abre a Fenomenologia, existem algumas analogias não casuais. Inicialmente, aqui encontramos também a aparente contradição (sobre a qual Hegel se detém) de que a coisa mais concreta e imediata é, igualmente, a mais genérica e universal: a πρώτη οὐσία é, de fato, um τόδε τι, indivisível e uno, mas ela é também o gênero supremo, além do qual não é possível definição. Mas existe, entre os dois estudos, uma correspondência ainda mais singular. Hegel havia mostrado de que modo a tentativa de «apreender o Isto» permanecia necessariamente aprisionada em uma negatividade, pois o Isto se revela pontualmente como um Não-isto, como um ter-sido (Gewesen), e «aquilo que foi (Gewesen) não é um ser (Wesen)». Em um trecho da Metafísica (1036a, 2-8), Aristóteles caracteriza a primeira essência em termos que lembram bastante os de Hegel:



τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδί, τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ (λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους), τούτων δὲ οὐκ ἔσθιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται· ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσίν, ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ.

[do sínolon,[32] portanto, como este círculo, que é um indivíduo particular ou sensível ou inteligível (chamamos inteligíveis os círculos matemáticos, sensíveis o círculo de bronze ou o de madeira), deste não existe uma definição, mas é conhecido com a noesis[33] ou com a sensação; quando, porém, ele sai do ser-em-ato, não fica claro se ele é ou não é, mas sempre é dito e conhecido com um logos universal.]

Este caráter «negativo» («não fica claro se ele é ou não é») e esta indefinibilidade inerentes à essência primeira, quando sai do ser-em-ato, e que a implicam, pois, necessariamente, em uma temporalidade e em um passado, manifestam-se também na expressão que Aristóteles emprega para definir a πρώτη οὐσία: ela é τό τι ἦν εἶναι. Qualquer que seja a tradução desta expressão singular (que os escolásticos vertiam como quod quid erat esse),[34] ela implica em todo caso uma referência a um passado (ἦν),[35] a um ter-sido.

Que à dimensão da essência primeira seja necessariamente inerente uma negatividade, já havia sido notado, aliás, pelos comentadores medievais a propósito da afirmação aristotélica de que a essência primeira não se diz nem de um sujeito nem em um sujeito (Cat. 2a, 12-13). Em uma passagem do Liber de praedicamentis [Livro a respeito dos predicamentos], Alberto Magno define o estatuto da essência primeira por meio, precisamente, de uma dupla negação (per duas negationes):

> Quod autem per negationem diffinitur, cum dicitur quae neque de subiecto dicitur neque in subiecto est, causa est, quia sicut prima est in substando, ita ultima est in essendo. Et ideo in substando per affirmationem affirmantem aliquid quod sibi causa esset substandi, diffiniri non potuit. Nec etiam potuit diffiniri per aliquid quod sibi esset causa de aliquo praedicandi: ultimum enim in ordine essendi, non potest habere aliquid sub se cui

> *essentialiter insit... His ergo de causis sic per duas negationes oportet ipsam diffiniri: quae tamen negationes infinitae non sunt, quia finitae sunt ab his quae in eadem diffinitione ponuntur (*Tract. *II, 11).*[36]

*A cisão aristotélica da* οὐσία *(que, como essência primeira, coincide com o pronome e com o plano de ostensão e, como essência segunda, com o nome comum e com a significação) constitui o núcleo originário de uma fratura, no plano da linguagem, entre mostrar e dizer, indicação e significação, que atravessa toda a história da metafísica e sem a qual o próprio problema ontológico permanece informulável. Toda ontologia (toda metafísica, mas também toda ciência que se mova, conscientemente ou não, no âmbito traçado pela metafísica) pressupõe a diferença entre indicar e significar, e se define, aliás, precisamente por meio do ponto no qual se situa*



# TERCEIRA JORNADA

*Da* e *diese* (assim como *there* e *this* em inglês, *hic* advérbio de lugar e *hic* pronome demonstrativo em latim, mas também como *ci* e *questo* em italiano) estão morfológica e etimologicamente ligados. Ambos remetem a uma raiz, que tem em grego a forma τό e em gótico a forma *þa*. Do ponto de vista gramatical, eles pertencem à esfera do pronome (mais precisamente, do pronome demonstrativo), ou seja, a uma categoria gramatical cuja definição constitui desde sempre um dos pontos mais controversos da teoria da linguagem. Na sua reflexão sobre as partes do discurso (μέρη τῆς λέξεως, Arist., *Poét.* 1456*b*, 20), o pensamento gramatical grego chegou apenas tardiamente a isolar o pronome como categoria autônoma. Aristóteles, que os gregos consideravam o inventor da gramática, distingue somente os nomes (ὀνόματα) e os verbos (ῥήματα) e classifica todas as outras palavras, que não são nem nomes nem verbos, como σύνδεσμοι (ligamentos, *Ret.* 1407*a*, 20). Os Estóicos, que foram os primeiros a reconhecer, entre os σύνδεσμοι, a autonomia do pronome (ainda que tratassem dele juntamente com o artigo, o que não surpreende, tendo em vista o original caráter pronominal do artigo grego), definiram os pronomes como ἄρθρα δεικτικά (articulações indicativas). Era fixado, deste modo, pela primeira vez, aquele caráter da δεῖξις,[37] da indicação (*demonstratio*, na tradução latina), que, recolhido pela Τέχνη γραμματική [Arte da Gramática] de Dionísio de Trácia, o primeiro tratado gramatical, em sentido próprio, do mundo antigo, deveria depois ser válido por séculos

como específico traço definidor da categoria pronominal. (Não sabemos se a definição do gramático Tiranion, que designa os pronomes como σημειώσεις,[38] se refira a este caráter díctico. A denominação ἀντωνύμια ,[39] da qual deriva o latim *pronomen*, aparece na gramática de Dionísio de Trácia.)

Em seu desenvolvimento, a reflexão gramatical do mundo antigo operou uma conexão entre conceitos gramaticais, no sentido estrito, e conceitos lógicos. Ela fundiu assim as definições de algumas partes do discurso com a classificação aristotélica dos λεγόμενα κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν, ou seja, com as dez categorias. Se abrimos a *Gramática* de Dionísio de Trácia, vemos realmente que, se a definição do nome e a sua distinção em nome próprio (ἰδίως λεγόμενον) ou comum (κοινῶς λεγόμενον), por um lado, pode ser ligada à definição aristotélica no Περὶ ἑρμηνείας [Da Interpretação], por outro lado, pela sua exemplificação, calca a definição aristotélica da οὐσία («κοινῶς μὲν οἷον ἄνθρωπος, ἰδίως δὲ οἷον Σωκράτης»).[40]

(O entrecho de categorias gramaticais e categorias lógicas que aqui aparece já completo não é, todavia, um nexo casual, que possa ser desmanchado da mesma maneira pela qual, a certa altura, parece ter sido urdido: o mais certo é que, como haviam intuído os gramáticos antigos ao atribuir a Platão e a Aristóteles a origem da gramática, categorias gramaticais e categorias lógicas, reflexão gramatical e reflexão lógica impliquem-se originalmente de modo recíproco e sejam, portanto, inseparáveis. O programa heideggeriano de uma «liberação da gramática da lógica» [Heidegger I, p. 34] não é, neste sentido, verdadeiramente realizável: ele deveria ser, ao mesmo tempo, uma «liberação da linguagem da gramática», e pressupõe uma crítica da interpretação da linguagem que já está contida nas categorias gramaticais mais elementares: o conceito de «articulação» [ἄρθρον], de letra [γράμμα] e o de «parte do discurso» [μέρος τοῦ λόγου]. Estas categorias não são propriamente nem lógicas nem gramaticais, mas tornam possíveis toda gramática e toda lógica e, talvez, toda ἐπιστήμη [41] em geral.)

Um evento decisivo, nesta perspectiva, foi a conexão do pronome com a esfera da substância primeira (πρώτη οὐσία),



obra de um gramático alexandrino do século II d. C., Apolônio Díscolo. Esta conexão, que foi acolhida pelo maior entre os gramáticos latinos da antiguidade tardia, Prisciano, professor em Constantinopla na segunda metade do século V (ele escreve que o pronome «substantiam significat sine aliqua certa qualitate»),[42] teve uma importância determinante para a lógica e a teologia medieval e não deve ser esquecida, caso se queira compreender o estatuto privilegiado que o pronome ocupa na história do pensamento medieval e moderno. Se o nome era a parte do discurso que correspondia às categorias aristotélicas da substância (segunda) e da qualidade (ποιόν) — ou seja, na terminologia gramatical latina, a parte do discurso que designa *substantiam cum qualitate*,[43] uma substância determinada de certo modo —, o pronome situa-se, em relação a ele, ainda mais além, num certo sentido, nos limites das possibilidades da linguagem: ele significa, de fato, *substantiam sine qualitate*,[44] a pura essência em si, antes e além de qualquer determinação qualitativa.

Desta maneira, a dimensão de significado do pronome vinha, de algum modo, a coincidir com aquela esfera do *puro ser* que a lógica e a teologia medieval identificavam como dimensão de significado dos assim denominados *transcendentia: ens, unum, aliquid, bonum, verum*.[45] Estes termos (cujo elenco coincide aproximadamente com os πολλαχῶς λεγόμενα[46] aristotélicos e entre os quais encontramos dois pronomes, *aliquid* e *unum*, embora os gramáticos discutissem sobre sua natureza pronominal) eram ditos «transcendentes» porque não têm acima de si nenhum gênero no qual possam ser contidos e a partir do qual possam ser definidos: como tais, eles são os *maxime scibilia*, aquilo que é sempre já conhecido e dito em cada objeto apreendido ou nomeado, e além do qual nada pode ser predicado e conhecido. Assim, o primeiro dos *transcendentia*, *ens*, não significa objeto determinado algum, mas aquilo que é sempre já apreendido em cada objeto apreendido e predicado em toda predicação; nas palavras de são Tomás: «illud quod primum cadit sub apprehensione, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit».[47] Quanto aos outros *transcendentia*, estes se convertem (*convertuntur*) com *ens*, uma vez que acompanham (*concomitantur*) todo ente sem

acrescentar a ele nada de real: *unum* significa, assim, cada uma das dez categorias indiferentemente, visto que, de par com *ens*, ele significa aquilo que é sempre já dito em cada enunciado pelo próprio fato de o proferir.

A proximidade do pronome da esfera dos *transcendentia* — fundamental para a articulação dos supremos problemas teológicos — recebe, entretanto, no pensamento medieval, uma determinação essencial precisamente através do desenvolvimento do conceito de *demonstratio*. Retomando a noção de δεῖξις dos gramáticos gregos, as gramáticas especulativas medievais tentam precisar o estatuto do pronome relativamente aos *transcendentia*. Enquanto estes denotam o objeto como objeto na sua universalidade, o pronome — diz-se — indica, por sua vez, uma essência *indeterminada*, um puro ser, embora determinável através dos particulares atos de efetuação que são a *demonstratio* e a *relatio*:

> Pronomen — lê-se em um texto gramatical do século XIII — est pars orationis significans per modum substantiae specificabilis per alterum unumquodque... Quicumque hoc pronomen *ego*, vel *tu*, vel *ille*, vel quodcumque aliud audit, aliquid permanens apprehendit, non tamem ut distinctum est vel determinatum nec sub determinata apprehensione, sed ut determinabilis est sive distinguibile sive specificabile per alterum unumquodque, mediante tamen demonstratione vel relatione[48] (Thurot, p. 172).

A demonstração (ou, no caso do pronome relativo, a relação) efetiva e preenche o significado do pronome e é, por isso, «consubstancial» (p. 173) a ele. Uma vez que ele con-tém ao mesmo tempo um particular modo de significação e um ato indicativo, o pronome é, portanto, a parte do discurso em que se efetua a passagem do significar ao mostrar: o puro ser, a *substantia indeterminata* que ele significa e que, como tal, é, em si, insignificável e indefinível, torna-se significável e determinável por meio de um ato de «indicação». Por isso, na ausência de atos indicativos, os pronomes — afirmam os gramáticos medievais, retomando uma expressão de Prisciano — permanecem «nulos e vazios»:



> Pronomina ergo, si carent demonstratione vel relatione, cassa sunt et vana, non quia in sua specie non remanerent, sed quia sine demonstratione et relatione, nihil certum et determinatum supponerent[49] (Thurot, p. 175).

É através desta perspectiva histórica que podemos observar, neste ponto, a íntima implicação de pronome — o «isto» — e indicação, a qual permite a Hegel transformar a certeza sensível em um processo dialético.

Mas em que consiste a *demonstratio* que preenche o significado do pronome? Como é possível que algo como o puro ser (a οὐσία) possa ser «indicado»? (Já Aristóteles, colocando o problema da δεῖξις da οὐσία, escrevera: «não se indicará [a οὐσία, o τί ἐστιν] com a sensação ou com um dedo», *An. post.* 92*b*).

O pensamento lógico-gramatical da Idade Média (como, por exemplo, a *Gramática especulativa* de Tomás de Erfurt, que está na base da *Habilitationschrift* [*Tese de doutoramento*] de Heidegger sobre Duns Scot) distingue aqui duas espécies de *demonstratio*: esta pode referir-se aos sentidos (*demonstratio ad sensum*), e neste caso significa aquilo que indica (haverá, então, coincidência de significar e mostrar: «hoc quod demonstrat, significat, ut ille currit»),[50] ou pode, em vez disto, referir-se ao intelecto (*demonstratio ad intellectum*), e então ela não significa aquilo que indica, mas outra coisa qualquer («hoc quod demonstrat non significat, sed aliud, ut haec herba crescit in horto meo, hic unum demonstratur et aliud significatur».[51] Segundo Tomás de Erfurt, este é, também, o *modus significandi* do nome próprio: «ut si dicam, demonstrato Joanne, iste fuit Joannes, hic unum demonstratur et aliud in numeros significatur»).[52] De onde provém este *aliud*, esta alteridade que está em jogo na *demonstratio ad intellectum*?

Aqui os gramáticos medievais percebem que estão diante de dois diversos estatutos de presença, um deles certo e imediato, e outro no qual já se insinuou desde sempre uma *diferença temporal*, sendo, portanto, necessariamente menos certo. A passagem do mostrar ao significar torna-se, ao menos neste caso, problemática. Um gramático do século XIII (Thurot, p. 175) chega a representar, fazendo uma referência explícita à união

da alma com o corpo, o significado do pronome como uma união do *modus significandi* da indicação (que está no pronome) com o *modus significandi* do indicado (que está no *nome* indicado, *qui est in nomine demonstrato*). A indicação que está em jogo no pronome consiste, aqui, na união de dois modos de significação; é, pois, um fato lingüístico e não sensível. O modo desta união (se excetuamos, como veremos, toda referência significativa ao *actus loquentis* e à *prolatio vocis*)[53] permanece, todavia, tão obscuro e indefinido quanto a união entre alma e corpo.

Na intuição da natureza complexa da indicação e de sua necessária referência a uma dimensão de linguagem, o pensamento medieval toma consciência da problematicidade da passagem entre *significar* e *mostrar* que tem lugar no pronome, mas não a consegue explicar. Caberia à lingüística moderna dar o passo decisivo nesta direção (e, no entanto, isto foi possível também porque, entre o pensamento lógico-gramatical da Idade Média e o nascimento da moderna ciência da linguagem, situa-se o desenvolvimento da filosofia moderna que, de Descartes a Kant e até Husserl, é, em boa parte, uma reflexão sobre o estatuto do pronome *Eu*).

A lingüística moderna classifica os pronomes entre os «indicadores da enunciação» (Benveniste) ou *shifters*[54] (Jakobson). Benveniste, nos seus estudos sobre a *Natureza dos pronomes* e sobre o *Aparato formal da enunciação*, identifica o caráter essencial dos pronomes (ao lado de outros indicadores da enunciação, como «aqui», «agora», «hoje», «amanhã» etc.) na remissão, efetuada por eles, à instância de discurso. É impossível, realmente, encontrar um referente objetivo para esta classe de termos, cujo significado se deixa definir apenas por meio da referência à instância de discurso que os contém.

> Qual é — pergunta Benveniste — a «realidade» à qual se referem *eu* ou *tu*? Unicamente uma «realidade de discurso», que é algo muito singular. *Eu* não pode ser definido senão em termos de «locução», e não em termos objetivos, como acontece no caso de um signo nominal. *Eu* significa «a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*». Instância única por definição e válida somente na sua unicidade... Esta referência constante e necessária à instância de discurso constitui o traço distintivo que une a eu/tu uma série de «indicadores» que, de acordo com sua forma e capacidades combinatórias, pertencem a classes diferentes, uns pronomes, outros advérbios, outros ainda locuções adverbiais... *Este* será o objeto designado mediante ostensão simultânea à presente instância de discurso... *aqui* e *agora* delimitam a instância espacial e temporal coextensiva e contemporânea da instância presente de discurso que contém *eu*... (Benveniste I, p. 252-253).



Somente através desta remissão, tem sentido falar de *díxis* e de «indicação»:

> É inútil definir estes termos e os demonstrativos em geral através da *díxis*, como se costuma fazer, se não se acrescenta que a *díxis* é contemporânea da instância de discurso que porta o indicador de pessoa; é desta referência que o demonstrativo retira o seu caráter sempre único e particular, que é a unidade da instância de discurso à qual se refere. O essencial é, portanto, a relação entre o indicador (de pessoa, de lugar, de tempo, de objeto mostrado etc.) e a *presente* instância de discurso. Efetivamente, tão logo se deixa de ter em mira, através da própria expressão, esta relação do indicador com a instância de discurso que o manifesta, a língua recorre a uma série de termos distintos que correspondem simetricamente aos primeiros, mas que se referem não mais à instância de discurso, mas aos objetos reais e aos tempos e lugares «históricos». Daí as correlações: eu : ele; aqui : lá; agora : então; hoje : o mesmo dia... (p. 253).

Nesta perspectiva, os pronomes — como os outros indicadores e diversamente de outros signos da linguagem, os quais remetem a uma realidade lexical — apresentam-se como «signos vazios», que se tornam «plenos» logo que o locutor os assume em uma instância de discurso. O seu fim é o de operar «a conversão da linguagem em discurso» e de permitir a passagem da *língua* à *fala*.

Em um ensaio escrito um ano após o de Benveniste, Jakobson, retomando, em parte, a definição do lingüista francês, classifica

os pronomes entre os *shifters*, ou seja, entre aquelas especiais unidades gramaticais, contidas em todo *código*, que não podem ser definidas fora de uma referência à *mensagem*. Desenvolvendo a distinção de Peirce entre o símbolo (que é associado ao objeto representado por uma regra convencional) e o índice (que se encontra em uma relação existencial com o objeto que representa), ele define os *shifters* como uma classe especial de signos que reúne as duas funções: os *símbolos-índices*:

> Um exemplo evidente... é o pronome pessoal. *Eu* designa a pessoa que enuncia «eu». Assim, por um lado, o signo «eu» não pode representar o seu objeto sem ser a ele associado por uma regra convencional, e, em códigos diversos, o mesmo sentido é atribuído a seqüências diversas, tais como «eu», «ego», «ich», «I» etc.: portanto, *eu* é um símbolo. Por outro lado, o signo «eu» não pode, porém, representar o seu objeto se não se encontra em uma «relação existencial» com este objeto: a palavra «eu», que designa o enunciador, está em relação existencial com a enunciação, da qual funciona como índice (Jakobson, p. 132).

Aqui, como em Benveniste, aos *shifters* é atribuída a função de articular a passagem entre significação e indicação, entre língua (código) e fala (mensagem); como símbolos-índices, eles podem preencher o significado que a eles compete no código somente através da referência díctica a uma concreta instância de discurso.

Se isto é verdadeiro, aquilo que a reflexão lógico-gramatical da Idade Média havia apenas intuído (na idéia da centralidade do *actus loquentis* e da *prolatio vocis* para o significado do pronome) é aqui claramente formulado. O significado próprio dos pronomes — enquanto *shifters* e indicadores da enunciação — é inseparável de uma remissão à instância de discurso. A articulação — o *shifting* — que eles operam não é a do não-lingüístico (a indicação sensível) com o lingüístico, mas a da *língua* com a *fala*. A *díxis*, a indicação — na qual desde a antiguidade foi individuado o caráter peculiar dos pronomes — não mostra simplesmente um objeto inominado, mas, principalmente, a própria instância de discurso, o seu ter-lugar. O lugar, que é



indicado pela *demonstratio* e unicamente a partir do qual todas as outras indicações são possíveis — é um lugar de linguagem, e a indicação é a categoria através da qual a linguagem faz referência ao próprio ter-lugar.

Procuremos precisar melhor a esfera de significado que se abre nesta remissão à instância de discurso. Benveniste define-a usando o conceito de «enunciação». «A enunciação — escreve — é a colocação em funcionamento da língua através de um ato individual de utilização». Ela não deve ser, porém, confundida com o simples ato de fala:

> ... é preciso estar atento à condição específica da enunciação: ela é o próprio ato de produzir um enunciado, não o texto do enunciado... Este ato é obra do locutor que mobiliza a língua por conta própria. A relação entre o locutor e a língua determina o caráter lingüístico da enunciação (Benveniste II, p. 80).

A esfera da enunciação compreende, portanto, aquilo que, em todo ato de fala, se refere exclusivamente ao seu ter-lugar, à sua *instância*, independentemente e antes daquilo que, nele, é dito e significado. Os pronomes e os outros indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Eles permitem, deste modo, referir-se, ainda antes que ao mundo dos significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ser significado.

A ciência da linguagem colhe esta dimensão como aquela em que ocorre a colocação em funcionamento da linguagem, a conversão da língua em fala. Mas, na história da filosofia ocidental, esta dimensão se chama, há mais de dois mil anos, *ser*, οὐσία. Aquilo que já se mostra sempre em cada ato de fala (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν;[55] *Met.* 1028*a*, 36-37; «illud... cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit»),[56] aquilo que, sem ser nominado, é já sempre indicado em cada dizer, é, para a filosofia, o ser. A dimensão de significado da palavra «ser»,

cuja eterna busca e eterna perda (ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον; *Met.* 1028*b*, 3) constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem, e metafísica é aquela experiência da linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem, antes de mais nada, experiência da «maravilha» que a linguagem *seja*. Somente porque a linguagem permite, através dos *shifters*, fazer referência à própria instância, algo como o ser e o mundo se abrem ao pensamento. A transcendência do ser e do mundo — que a lógica medieval colhia no significado dos *transcendentia* e que Heidegger identifica como estrutura fundamental do ser-no-mundo — é a transcendência do evento de linguagem relativamente àquilo que, neste evento, é dito e significado; e os *shifters*, que indicam, em todo ato de fala, a sua pura *instância*, constituem (como Kant havia perfeitamente captado ao atribuir ao Eu o estatuto da transcendentalidade) a estrutura lingüística originária da transcendência.

Isto permite compreender com maior rigor o sentido daquela diferença ontológica que, com razão, Heidegger reivindica como sempre olvidado fundamento da metafísica. O abrir-se da dimensão *ontológica* (o ser, o mundo) corresponde ao puro ter-lugar da linguagem como evento originário, enquanto a dimensão *ôntica* (os entes, as coisas) corresponde àquilo que, nesta abertura, é dito e significado. A transcendência do ser em relação ao ente, do mundo em relação à coisa, é, primeiramente, transcendência do evento de linguagem em relação à fala. E os *shifters*, as pequenas palavras *isto*, *aqui*, *eu*, *agora*, por meio das quais, na *Fenomenologia do Espírito*, a certeza sensível acredita poder captar imediatamente a própria *Meinung*, já estão sempre presas nesta transcendência, indicam desde sempre o lugar da linguagem.[57]



# EXCURSUS 2

## *(entre a terceira e a quarta jornada)*

*O entrelaçamento entre reflexão gramatical e reflexão teológica é, no pensamento medieval, tão cerrado que os tratados sobre o problema do Ser supremo não podem ser compreendidos sem que se faça referência a categorias gramaticais. Neste sentido, malgrado as ocasionais polêmicas dos teólogos contra a aplicação de métodos gramaticais aos textos sagrados (*Donatum non sequimur*),*[58] *o pensamento teológico é também pensamento gramatical, e o Deus dos teólogos é, igualmente, o Deus dos gramáticos.*

*Esta implicação tem o seu lugar eletivo no problema do nome de Deus ou, mais em geral, naquele que os teólogos definem como problema da «translação das partes do discurso a Deus» (*translatio partium declinabilium in divinam praedicationem*).*[59]

*Segundo as teorias gramaticais, o nome significava, como vimos,* substantia cum qualitate, *isto é, a essência determinada segundo certa qualidade; o que acontece — perguntam-se os teólogos — quando um nome deve ser transladado para designar a essência divina, que é puro ser? E qual pode ser o nome de Deus, ou seja, daquele que é o seu próprio ser (*Deus est suum esse*)?*

*Nas* Regulae theologicae [Regras teológicas] *de Alano de Lille, a predicação de um nome à substância divina é descrita como um «tornar-se-pronome» (*pronominatur*) e um «perder forma» (*fit informe*) do nome:*

> *Reg. XVII Omne nomen, datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma.*
>
> *Cum omnem nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate, sive a forma... ad significandum divinam formam translatum, cadit a forma, ex qua datum est, et ita quodammodo fit informe; pronominatur enim nomen, cum significat divinam usiam; meram enim significat substantiam; et cum videatur significare suam formam, sive qualitatem, non significat quidem, sed divinam formam, et cum dicitur: Deus iustus, vel bonus.*[60]

*Se o nome — referido à substância divina, que é pura substância e «forma formalissima» — decai de seu significado e não significa mais nada (*nihil significat*, nas palavras de Alberto Magno), transformando-se em pronome (isto é, passando da significação à indicação), o pronome, por sua vez, se é predicado de Deus, «cai da indicação»:*

> *Reg. XXXVI: Quotiescumque per pronomen demonstrativum de Deo fit sermo, cadit a demonstratione.*
>
> *Omnis enim demonstratio est aut ad sensum, aut ad intellectum; Deus autem nec sensu, quia incorporeus, nec intellectu, quia forma caret, comprehendi potest; potius enim quid non sit, quam quid sit intellegimus...*[61]

*Todavia a função ostensiva do pronome é aqui mantida através do recurso àquela particular experiência da palavra que é a fé, pensada como lugar de uma indicação que não é nem sensível nem intelectual: «*apud Donatum enim demonstratio fit ad intellectum, apud Deum vero demonstratio fit ad fidem*».*[62]

*É importante observar que a fé é definida, aqui, como uma particular dimensão de significado, uma particular «gramática» do pronome demonstrativo, cuja efetivação ostensiva não é mais referida aos sentidos ou ao intelecto, mas a uma experiência que tem lugar unicamente na instância de discurso como tal (*fides ex auditu*).*[63]

*Nesta perspectiva, tendo como base o trecho da Sagrada escritura (*Êxodo *3.1.3) em que Deus, instado por Moisés a revelar-lhe o seu nome («*si dixerint mihi: quod est nomen eius? quid dicam eis?*»), responde: «*sic dices eis: qui est misit me ad vos*»,*[64] *o nome* qui est, *que é formado por um pronome e pelo verbo ser, é pensado como o nome*



*mais congruente e «absoluto» de* Deus. *Em uma passagem decisiva, são Tomás define a dimensão de significado deste nome como aquela em que não é nomeado nenhum ser determinado, mas, simplesmente, segundo uma expressão de Damaceno, «o mar infinito e indeterminado da substância».*

> *Ad quartum dicendum quod alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ad ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.*
>
> [*Com respeito ao quarto ponto se deve dizer que os outros nomes dizem o ser segundo outra determinação qualquer; assim, o nome sábio diz certo ser definido; mas este nome «qui est»* [«aquele que é»] *diz o ser absoluto e não determinado através de alguma outra especificação acrescida; por isso Damaceno diz que ele não significa o que é Deus* [*o «que é» de Deus*], *mas, de algum modo, o mar infinito e quase não determinado da substância. Por esta razão, quando procedemos* [indagando] *em Deus através da via da negação, primeiramente negamos dele os nomes e os atributos corporais; em segundo lugar, também os intelectuais, conforme os que são encontrados nas criaturas, como a bondade e a sabedoria; e então subsiste em nosso intelecto apenas o fato de que Deus é, e nada mais: e este* [o termo "Deus"] *se encontra como que em uma certa confusão. Por último, entretanto, removemos dele até mesmo este próprio ser, tal qual ele existe nas criaturas, e então ele subsiste como que em uma treva de ignorância, através da qual, no tocante à condição terrena, otimamente nos unimos a Deus, como diz Dionísio. E este é o tal obscurecimento no qual se diz que Deus habite*] (Super I Sent. *d.8, q.1, a.1*).

Nas últimas palavras deste trecho, até mesmo a dimensão universalíssima de significado do nome «qui est» é ultrapassada, até mesmo o ser indeterminado é suprimido para dar lugar à pura negatividade de um «obscurecimento, no qual se diz que Deus habite». Para compreender a dimensão de significado que está em questão aqui, para lá da vaguidão que se costuma atribuir à teologia mística (que é, ao contrário, uma particular, porém perfeitamente coerente gramática), deve-se ter em mente que, neste limite extremo do pensamento ontológico, no qual é colhido — como obscurecimento — o próprio ter-lugar do ser, a reflexão teológica cristã funde-se com a reflexão mística hebraica sobre o nomen tetragrammaton como nome secreto e impronunciável de Deus. «Adhuc magis proprium — escreve são Tomás sobre este nome — est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem».[65]

Em hebraico, como em toda língua semítica, somente as consoantes eram escritas e, por esta razão, o nome de Deus era transcrito com o tetragrama IHVH (iod, hé, waw, hé). Nós não conhecemos as vogais que entravam na pronúncia do nome, dado que, ao menos nos últimos séculos de sua existência nacional, era rigorosamente proibido aos israelitas pronunciar o nome de Deus. Nos rituais, usava-se o nome Adonai, Senhor, e isto certamente já antes da tradução dos Setenta, que apresenta sempre ὁ Κύριος, o Senhor. Quando, no século VI, os Massoreti introduziram os pontos vocais na escrita, no lugar das vogais originais, a esta altura desconhecidas, foram aplicadas ao tetragrama aquelas do nome Adonai (para os hebraístas renascentistas, o tetragrama assumiu então a forma Jehovah, com um abrandamento do primeiro a).

Conforme uma antiga interpretação mística — já atestada em Meister Eckhart —, o nome de quatro letras é identificado com o nome qui est (ou qui sum):

> Rursus... notandum quod Rabbi Moyses l. I, c. 65, hoc verbum tractans: sum qui sum, videtur velle quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, quod est sanctum et separatum, quod scribitur et non legitur, et illum solum significat substantiam creatoris nudam et puram.[66]

O que aqui é pensado como suprema experiência mística do ser e como nome perfeito de Deus ( a «gramática» do verbo ser que está em questão na teologia mística) é a experiência de significado do próprio grámma, da letra como negação e exclusão da voz (nomen innominabile,[67] «que se escreve



mas não se lê»). Como nome inominável de Deus, o grámma é a última e negativa dimensão da significação, experiência não mais de linguagem, mas da própria linguagem, ou seja, do seu ter-lugar no suprimir-se da voz. Até mesmo do inefável existe então uma «gramática»: o inefável é, aliás, simplesmente a dimensão de significado do grámma, da letra como último fundamento negativo do discurso humano.

# QUARTA JORNADA

*Dasein*, ser-o-aí, *das Diese nehmen*, apreender o Isto: se o que dissemos há pouco sobre o significado dos *shifters* é verdadeiro, devemos então interpretar de modo novo estas expressões. Aquilo que estas querem dizer não pode, de fato, ser compreendido senão através de uma remissão à instância de discurso. *Dasein*, *das Diese nehmen* significam: ser o ter-lugar da linguagem, colher a instância de discurso. Tanto para Heidegger como para Hegel, a negatividade entra no homem porque o homem tem por ser este ter-lugar, quer colher o evento de linguagem. A pergunta sobre a origem da negatividade que nos tínhamos proposto deve, então, ser reformulada da seguinte maneira: o que, na experiência do evento de linguagem, lança na negatividade? Onde está a linguagem, para que a tentativa de colher o seu lugar tenha este poder nulificante?

Mas, primeiramente, o que significa *indicar* a instância de discurso? Como é possível que o discurso tenha *lugar*, que se configure, pois, como algo que pode ser indicado? A lingüística moderna, ainda que confirme o caráter de *índice* do *shifter*, deixa na sombra este problema. Também ela, acolhendo uma antiga tradição gramatical, parece pressupor que, no limite das possibilidades de significar, a linguagem, através dos *shifters*, possa *mostrar* a si mesma, *indicar* a instância presente de discurso como próprio ter-lugar. Mas como ocorre esta «indicação»? Benveniste, nos estudos citados, funda o caráter de índice dos *shifters* em uma «contemporaneidade da instância de discurso que porta o indicador de pessoa»; Jakobson, retomando uma expressão

de Peirce, fala, a propósito disso, de uma «relação existencial» entre *shifter* e enunciação. «Eu — ele escreve — designa a pessoa que enuncia eu». Mas de que modo algo como uma indicação é, neste caso, possível? Em que sentido se pode falar de uma «relação existencial» e de uma «contemporaneidade» de *shifter* e instância de discurso? O que, na instância de discurso, permite que ela seja indicada, que ela, antes e além daquilo que nela é significado, *mostre* o próprio ter-lugar?

É suficiente refletir sobre estas interrogações para dar-se conta de que contemporaneidade e relação existencial não podem fundar-se senão na voz. *A enunciação e a instância de discurso não são identificáveis como tais senão através da voz que as profere*, e, somente supondo nelas uma voz, algo como um ter-lugar do discurso pode ser mostrado. Como um poeta havia intuído antes de e, talvez, mais claramente que os lingüistas (Valéry: «O eu [ou o me/mim][68] é a palavra associada à voz. É como o sentido da própria voz, esta considerada como signo»), aquele que enuncia, o locutor, é, antes de mais nada, uma voz, e o problema da *díxis* é o problema da voz e da sua relação com a linguagem. É este problema — que uma antiga tradição de pensamento apresenta como problema lógico fundamental (para os Estóicos, a voz, a φωνή,[69] era a ἀρχή[70] da dialética; e «de vocis — informa-nos uma passagem de Sérvio — nemo magis quam philosophi tractant»[71]) — que nos devemos dispor a enfrentar agora.

Para dizer a verdade, no momento de definir o aparato fundamental da enunciação, Benveniste menciona, em primeiro lugar, exatamente a «realização vocal da língua». Mas este problema é colocado por ele apenas do ponto de vista das particularidades individuais dos sons proferidos, segundo a diversidade das intenções e das situações em que se produz a enunciação. Este aspecto do problema, ainda que longamente negligenciado pelos lingüistas, deu lugar recentemente a estudos (como o de Fonagy sobre a função do estilo vocal) que consideram a voz enquanto expressão de conteúdos pré-verbais (conscientes ou inconscientes) que não encontram de outra forma expressão no discurso.

É evidente que este modo de colocar o problema da voz — ainda que útil — não pode interessar, no horizonte de nossa



pesquisa, enquanto não faz mais do que estender à pronúncia vocal dos fonemas o campo da *significação*, e não considera de modo algum a voz como pura *indicação* — na estrutura dos *shifters* — da instância de discurso. (De resto, a importância da voz como expressão dos afetos já havia sido amplamente reconhecida pela retórica antiga: é suficiente, aqui, remeter ao tratado da voz como parte da *actio*,[72] na *Institutio oratoria* [*Método de retórica*] de Quintiliano, ou ao trecho do *De oratore* [*Do orador*] ciceroniano em que a voz se apresenta como um *cantus obscurior*[73] presente em todo discurso).

A voz — aquela que está em questão na indicação dos *shifters* — situa-se, em relação ao estilo vocal, em uma dimensão diversa e mais original, que constitui, aliás, como veremos, a dimensão ontológica fundamental. Neste sentido, a necessária suposição da voz em toda instância de discurso já havia sido antevista pelo pensamento da antiguidade tardia. A definição que Prisciano dá do pronome já contém uma remissão — ainda que não desenvolvida — à voz (estabelecendo, ao mesmo tempo, uma inopinada relação entre esta e a dimensão do ser, a *sola substantia*): «solam enim substantiam significant pronomina, quantum est in ipsius prolatione vocis».[74] Sabemos, além disso, que os lógicos e os gramáticos medievais discutiam se a *voz* deveria ou não ser incluída na lista aristotélica das categorias. Cada um dos λεγόμενα,[75] cada uma das possibilidades de dizer enumeradas por Aristóteles pode ser, de fato, considerada em si como pura voz, não, porém, simplesmente como um mero som nem como esfera de significado determinado, mas como portadora de um significado desconhecido. A voz, assim considerada, mostrar-se-á como pura intenção de significar, como puro querer-dizer, no qual alguma coisa se dá à compreensão sem que se produza ainda um evento determinado de significado.

Uma passagem do *De Trinitate* [*Da Trindade*] permite-nos captar exemplarmente esta dimensão de significado da voz. Neste trecho (X 1.2), que constitui um dos primeiros lugares em que se apresenta, na cultura ocidental, a idéia, que hoje nos é familiar, de «língua morta», Agostinho realiza uma meditação sobre uma palavra morta (*vocabulum emortuum*). Suponhamos — ele diz — que alguém ouça um signo desconhecido, o som

de uma palavra da qual ignora o significado, por exemplo, a palavra *temetum* (um termo desusado para *vinum*).[76] Certamente, ignorando o que ele queira dizer, desejará sabê-lo. Mas, para isso, é necessário que ele saiba que o som que ouviu não é uma voz vazia (*inanem vocem*), o mero som *te-me-tum*, mas um som significante. De outro modo, este som trissílabo seria já plenamente conhecido no momento em que fosse percebido pelo ouvido:

> O que mais se deveria buscar nele para conhecê-lo melhor, a partir do momento em que todas as suas letras e a duração de cada som são conhecidas, se não se soubesse ao mesmo tempo que é um signo e o ânimo não fosse movido pelo desejo de saber de que coisa poderia ser signo? Quanto mais, portanto, a palavra é conhecida, mas sem o ser plenamente, tanto mais o ânimo deseja saber aquele resíduo de conhecimento. Se, de fato, conhecesse apenas o existir desta voz e não soubesse que ela significa alguma coisa, não procuraria mais nada, uma vez percebido com a sensação, na medida do possível, o som sensível. Mas, visto saber que não só existe uma voz, mas também um signo, deseja possuir dele perfeito conhecimento. Ora, não se conhece perfeitamente som algum se não se sabe de que coisa é signo. Aquele que com zelo ardente procura saber e, aceso pelo desejo, persevera, pode-se dizer que não tenha amor? Que ama, portanto? Certamente não é possível amar algo que não é conhecido. Nem ama estas três sílabas, que já conhece. Dir-se-á então que ama nelas o saber que significam algo?

Neste trecho é isolada uma experiência da palavra na qual esta não é mais mero som (*istas tres syllabas*)[77] e não é ainda significado, mas *pura intenção de significar*. Esta experiência de um verbo desconhecido (*verbum incognitum*) na terra de ninguém entre som e significado é, para Agostinho, a experiência amorosa como vontade de saber: à intenção de significar sem significado corresponde, de fato, não a compreensão lógica, mas o desejo de saber («qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat»).[78] (É importante salientar, aqui, que o lugar desta experiência, que mostra a *vox* na sua pureza originária como querer-dizer, é uma palavra *morta*: *temetum*.)



No século XI, a lógica medieval retomou a experiência agostiniana da voz desconhecida para fundar sobre esta a dimensão de significado mais universal e originária. Na sua objeção ao argumento ontológico de Anselmo, Gaunilo afirma a possibilidade de uma experiência de pensamento que ainda não significa nem remete a uma *res*, mas reside na «voz somente» [*«sola voce»*]: pensamento da voz só (*cogitatio secundum vocem solam*). Reformulando o experimento agostiniano, ele propõe, realmente, um pensamento que pense

> não tanto a própria voz, que é uma coisa de algum modo verdadeira, a saber, o som das sílabas e das letras, quanto o significado da voz ouvida; não, porém, como é pensado por quem conhece o que se costuma significar com aquela voz (que é pensado conforme a coisa, ainda que verdadeira somente no pensamento), mas, antes, como é pensado por quem não conhece o seu significado e pensa apenas conforme o movimento do ânimo que procura representar-se o efeito da voz ouvida e o significado da voz percebida.[79]

Experiência *não mais* de um mero som e *não ainda* de um significado, este «pensamento da voz só» abre ao pensamento uma dimensão inaudita, a qual, indicando o puro ter-lugar de uma instância de linguagem sem nenhum determinado advento de significado, apresenta-se como uma espécie de «categoria das categorias» que subjaz desde sempre a todo pronunciamento verbal, sendo, portanto, singularmente próxima da dimensão de significado do puro ser.

É nesta perspectiva que devemos observar aqueles pensadores do século XI, como Roscelin, cujo pensamento não conhecemos diretamente, mas de quem se dizia que haviam descoberto o «significado da voz» («primus in logica sententiam vocum instituit»,[80] segundo o testemunho de Otto de Freising), e que afirmavam que as essências universais seriam somente *flatus vocis*.[81] *Flatus vocis* não é, aqui, o mero som, mas, no sentido que se viu, a voz como intenção de significar e como pura indicação de que a linguagem tem lugar. Esta pura indicação é a *sententia vocum*,[82] o significado da voz em si, anterior a toda significação categorial, na qual Roscelin identifica a dimensão de significado

mais universal, a do ser. Que o ser, as *substantiae universales*[83] sejam *flatus vocis*, não significa que elas sejam um nada, mas, ao contrário, que a dimensão de significado do ser coincide com aquela experiência da voz como pura indicação e puro querer-dizer. É neste sentido que devemos compreender, restituindo assim a Roscelin um lugar fundamental na história da ontologia moderna, o testemunho de João de Salisbury, segundo o qual «fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent»,[84] e o de Anselmo, que fala dos «nostri temporis dialectici... qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias».[85] O «pensamento da voz só», o pensamento do «sopro da voz» (no qual talvez devamos ver a primeira aparição do *Geist* hegeliano), é pensamento do que existe de mais universal: *pensamento do ser*. O ser é [está] na voz (*esse in voce*) como abrir-se e mostrar-se do ter-lugar da linguagem, como *Espírito*.[86]

Se voltarmos agora ao problema da indicação, talvez possamos compreender de que modo a voz articula a remissão dos *shifters* à instância de discurso. A voz — que é suposta pelos *shifters* como ter-lugar da linguagem — não é simplesmente a φωνή, o mero fluxo sonoro emitido pelo aparelho fonador, assim como o Eu, o locutor, não é simplesmente o indivíduo psicossomático do qual provém o som. Uma voz como mero som (uma voz *animal*) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode de modo algum remeter à instância de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação. A voz, a φωνή animal, é, sim, pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso significante tenha lugar. *O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se da voz e o evento de significado é a outra Voz, cuja dimensão onto-lógica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária (a* ἄρθρον*)*[87] *da linguagem humana.* Mas, dado que esta Voz (que escreveremos de agora em diante com maiúscula para distingui-la da voz como mero som) tem o estatuto de um *não-mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado), ela constitui necessariamente uma dimensão negativa. Ela é *fundamento*, mas no sentido de que ela é aquilo que vai *ao fundo* e desaparece, para que assim o ser e a linguagem tenham lugar. Segundo uma tradição que domina toda a reflexão ocidental sobre a linguagem, da noção de γράμμα dos gramáticos antigos



ao fonema na moderna fonologia, aquilo que articula a voz humana em linguagem é uma pura negatividade.

A Voz abre, de fato, o lugar da linguagem, mas abre-o de tal modo que ela já está sempre presa em uma negatividade e, antes de mais nada, entregue desde sempre a uma temporalidade. *Uma vez que tem lugar na Voz (isto é, no não-lugar da voz, no seu ter-sido), a linguagem tem lugar no tempo. Mostrando a instância de discurso, a Voz abre, simultaneamente, o ser e o tempo. Ela é cronotética.*

Que a temporalidade se produza *na* enunciação e *através da* enunciação, já o havia visto Benveniste, que classifica os tempos verbais entre os indicadores da enunciação:

> Poder-se-ia crer — ele escreve — que a temporalidade seja uma estrutura inata do pensamento. Na realidade ela é produzida na e através da enunciação. Da enunciação procede a instauração da categoria do presente, e da categoria do presente nasce a categoria do tempo. O presente é propriamente a fonte do tempo. Ele é aquela presença no mundo que apenas o ato de enunciação torna possível, pois (reflita-se sobre isto) o homem não dispõe de nenhum outro modo para viver o «agora» senão o de realizá-lo através da inserção do discurso no mundo. Poder-se-ia mostrar, por meio de uma análise dos sistemas temporais em diversas línguas, a posição central do presente. O presente formal não faz mais do que explicitar o presente inerente à enunciação, que se renova com cada produção de discurso, e, a partir deste presente contínuo e coextensivo à nossa própria presença, imprime-se na consciência o sentimento de uma continuidade que nós chamamos «tempo»; continuidade e temporalidade que são geradas no presente incessante da enunciação, que é o presente do próprio ser, e são delimitadas, através de uma referência interna, por aquilo que se tornará presente e pelo que não o é mais (Benveniste II, p. 83).

Análise excelente, à qual basta acrescentar, para liberá-la dos resíduos de um vocabulário psicológico, que, precisamente enquanto se gera no ato de enunciação (isto é, em uma Voz e não simplesmente em uma voz), o presente — como mostra, na história da filosofia, a análise do instante, de Aristóteles a

Hegel — é necessariamente também marcado pela negatividade. A centralidade da relação entre ser e presença na história da filosofia ocidental tem o seu fundamento no fato de que temporalidade e ser têm a sua fonte comum no «presente incessante» da instância de discurso. Mas — justamente por isso — a presença não é (como poderiam fazer pensar as palavras de Benveniste) algo simples, mas conserva em si, em vez disso, o secreto poder do negativo.

A Voz, como *shifter* supremo que permite captar o ter-lugar da linguagem, apresenta-se, portanto, como o fundamento negativo sobre o qual repousa toda a onto-lógica, a negatividade originária, sobre a qual toda negação se sustém. Por isso, a abertura da dimensão do ser já é sempre ameaçada de nulidade: se, nas palavras de Aristóteles, o ser é ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον,[88] se o homem se encontra necessariamente «sem via» quando busca o que «quer dizer» a palavra ser (Plat., *Soph.* 244*a*), isto ocorre porque a dimensão de significado do ser é originariamente aberta apenas na articulação puramente negativa de uma Voz. E é, além disso, esta negatividade que articula a cisão do campo da linguagem em *significar* e *mostrar*, a qual vimos constituir a estrutura originária da transcendência.

Talvez agora se torne mais claro por que Hegel, no início da *Fenomenologia*, pensa o indicar como um processo dialético de negação: aquilo que é suprimido, cada vez que se diz: *isto*, é a voz, e aquilo que, a cada vez, se abre neste suprimir-se (através do seu conservar-se, como Voz, em uma escritura) é o puro ser, o *Isto* como universal; mas este ser é, enquanto tem sempre lugar em um ter-sido, em um *gewesen*, também um puro nada, e somente aquele que o reconhece como tal sem se emaranhar no indizível «apreende-o na sua verdade» no discurso. E compreendemos então porque ao *da* e ao *diese*, a estas palavrinhas cujo significado nos propusemos a indagar, seja inerente um poder nulificante. *«Apreender o Isto», «ser-o-aí» é possível apenas fazendo a experiência da Voz, isto é, do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz.*

Se a análise que conduzimos até aqui é correta, deveremos poder reencontrar, tanto no pensamento de Hegel quanto no pensamento de Heidegger, um pensamento da Voz como articulação negativa originária. É o que procuraremos ver nas próximas jornadas.



# EXCURSUS 3

## *(entre a quarta e a quinta jornada)*

*Com o isolamento da dimensão que indicamos com o termo* Voz, *a filosofia responde a um problema que, em referência à sua implícita formulação no* Περὶ ἑρμηνείας [Da Interpretação] *aristotélico, poderia ser assim colocado: o que existe na voz? O que são* τὰ ἐν τῇ φωνῇ? *Aristóteles enuncia, com efeito, o processo da significação do discurso humano nestes termos:*

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά.

*[Aquilo que existe na voz é signo dos patemas*[89] *na alma e aquilo que é escrito é signo do que existe na voz. E como as letras não são as mesmas para todos os homens, assim tampouco as vozes; aquilo de que elas são, antes de mais nada, signos, ou seja, os patemas na alma, estes são os mesmos para todos; e também as coisas das quais os patemas são as similitudes são para todos as mesmas] (*De int. *16*a, *3-7).*

*Se, neste trecho, o caráter significante da linguagem é explicado como um processo de interpretação (*hermēneía*) que se desenrola entre três termos, um remetendo ao outro (aquilo que existe na voz interpreta e significa os*

patemas na alma que, por sua vez, correspondem aos pragmata),[90] aquilo que permanece problemático é precisamente o estatuto dos grammata. Por que Aristóteles faz intervir este «quarto intérprete» ao lado dos outros três, que pareciam exaurir a ordem da significação? Já os antigos comentadores haviam percebido que, uma vez concebida a significação como uma referência que vai das vozes aos patemas na alma e, destes, às coisas, era em seguida necessário introduzir um quarto elemento que assegurasse a interpretação das vozes mesmas. O grámma é este quarto hermeneuta que assegura a inteligibilidade da voz.

Porém, uma vez que, como intérprete último, o grámma é o fundamento que sustém o inteiro círculo da significação, ele deve necessariamente gozar, no interior deste, de um estatuto privilegiado. A reflexão gramatical grega identifica de pronto este estatuto particular do grámma no fato de que ele não é simplesmente (como os outros três) signo, mas, ao mesmo tempo, elemento da voz (στοιχεῖον τῆς φωνῆς). Desenvolvendo o que já era, num certo sentido, implícito na formulação aristotélica (τὰ ἐν τῇ φωνῇ, aquilo que é na voz, e não simplesmente a voz ), os gramáticos antigos definem assim o grámma como φωνή ἔναρθρος ἀμερής, pars minima vocis articulatae, ou seja, quantum de voz significante. Como signo e, ao mesmo tempo, elemento constitutivo da voz, o grámma vem a assumir assim o estatuto paradoxal de um índice de si mesmo (index sui).

Isto significa que, desde o início, a reflexão ocidental sobre a linguagem coloca o grámma, e não a voz, no lugar original. Como signo, o grámma pressupõe, de fato, a voz e o seu suprimir-se, mas, como elemento, ele tem a estrutura de uma pura auto-afecção negativa, de um traço de si mesmo. À pergunta: «o que existe na voz?», a filosofia responde: nada existe na voz, a voz é o lugar do negativo, é Voz, ou seja, pura temporalidade. Mas esta negatividade é, porém, grámma, é, pois, a ἄρθρον que articula voz e linguagem e abre, assim, o ser e o sentido.

Deste ponto de vista é possível avaliar a acuidade, mas também o limite da crítica de Derrida à tradição metafísica. Pois, se devemos certamente render homenagens a Derrida como o filósofo que identificou com mais rigor — desenvolvendo o conceito levinasiano de traço e o heideggeriano de diferença — o estatuto original do grámma e do significante na nossa cultura, também é verdade que ele acreditou, deste modo, ter aberto o caminho para a superação da metafísica, enquanto havia, de fato, apenas trazido à luz o seu problema fundamental. A metafísica não é, com efeito, simplesmente



o primado da voz sobre o grámma. Se a metafísica é aquele pensamento que coloca na origem a voz, é também verdade que esta voz é, desde o início, pensada como suprimida, como Voz. Identificar o horizonte da metafísica simplesmente na supremacia da φωνή e crer, então, poder ultrapassar este horizonte por meio do γράμμα significa pensar a metafísica sem a negatividade que lhe é coessencial. A metafísica já é sempre gramatologia, e esta é fundamentologia, no sentido de que ao grámma (à Voz) compete a função de fundamento ontológico negativo.

Uma crítica decisiva da metafísica deveria necessariamente implicar um confronto com o pensamento hegeliano do Absoluto e com o Ereignis[91] heideggeriano. Pois não é o próprio subtrair-se da origem (a sua estrutura de traço, que é negativa e temporal) aquilo que se deve pensar (absolver) no Absoluto (que é só no fim, como resultado, o que é verdadeiramente; é, pois, o voltar a si mesmo de um traço) e no Ereignis (no qual vem ao pensamento a diferença como tal, ou seja, não mais simplesmente o oblívio do ser, mas o olvidar-se e o subtrair-se em si mesmos)? Talvez a identificação da estrutura de traço da origem como problema fundamental seja, de resto, ainda mais antiga e já tenha sido pensada no τὸ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή de Enéadas VI 7.33 (a forma, o princípio da presença, como traço — ἴχνος — de um sem forma); talvez já no ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[92] platônico, ou seja, na localização da idéia do bem além do ser (Rep. 509b, 9), como também no τό τι ἦν εἶναι aristotélico (o ser que já sempre era).

Mesmo a crítica de Levinas à ontologia, que encontrou a sua mais bela e acabada expressão em uma retomada do ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platônico e neoplatônico (Levinas, 1978), não faz mais, realmente, do que reconduzir à luz a estrutura negativa fundamental da metafísica, procurando pensar o ter-sido imemorial além de todo ser e de toda presença, o ille[93] que se encontra antes de todo eu e de todo este, o Dizer que está além de todo Dito. (Todavia, a ênfase dada à ética no pensamento de Levinas — do ponto de vista do seminário — ainda está por ser interrogada.)

# QUINTA JORNADA

Existe um texto de Hegel em que o problema da voz ressalta tematicamente, lançando assim uma luz singular sobre o próprio articular-se do conceito de negatividade, em seu pensamento. Trata-se dos manuscritos das lições que o jovem Hegel ministrou, em Iena, de 1803 a 1804 e de 1805 a 1806, publicados pela primeira vez por Hoffmeister, com os respectivos títulos *Jenenser Realphilosophie I*, em 1932, e *Jenenser Realphilosophie II*,[94] em 1931.

Hegel, que nas lições precedentes havia seguido o «despedaçar-se» do espírito e sua «ocultação» na natureza, descreve agora o seu reemergir à luz na figura da consciência e o seu dar-se realidade através das «potências» da memória e da linguagem. Na sensação e na imaginação, a consciência ainda não saiu à luz, é ainda imersa na sua «noite». A imaginação — diz Hegel — é «um sonhar de olhos abertos ou dormindo, vazio e desprovido de verdade»; e, em um passo das lições de 1805-1806, esta noite é descrita em termos terrificantes:

> ... o homem é esta noite, este puro nada, que tudo contém na sua simplicidade, uma infinita riqueza de muitas representações e imagens... Em fantasmagóricas representações, por toda parte é noite; inesperadamente salta fora, aqui, uma cabeça ensangüentada, lá, outra figura branca, e como surgiram desaparecem. Esta noite se olha quando se fixa nos olhos um homem — dentro, uma noite que se torna assustadora; aqui, sobre cada um se estende a noite do mundo (Hegel 4, p. 180-181).

Com o signo e a sua «muda indicação», a consciência arranca aquilo que intuiu à sua indistinta coesão e o põe em relação com outra coisa; mas o signo é ainda uma coisa natural, que não possui, em si, nenhum significado absoluto, e é apenas posto, arbitrariamente, pelo sujeito, em relação com um objeto. O signo deve, portanto, abolir-se como algo real para que possa emergir na sua verdade a esfera do significado e da consciência: «A idéia desta existência da consciência é a *memória*, e a sua existência verdadeira e própria é a linguagem» (Hegel 5, p. 211).

> *A memória, a Mnemosýne dos antigos* — escreve Hegel —, segundo o seu verdadeiro significado, não consiste nisto: que a intuição ou o que seja, os produtos da própria memória estejam no elemento universal e sejam reconduzidos para fora dele, que a memória seja particularizada de um modo formal que não atinge o conteúdo; mas, antes, que ela faz tornar-se um *fato-da-memória*, um algo recordado, aquilo que definimos como intuição sensível [«eu me re-cordo — *ich er-innere mich* —, dirá Hegel nas lições de 1805-1806, significa: eu penetro em meu interior, recordo a mim — *gehe innerhalb meiner*»]... Assim a consciência adquire pela primeira vez uma realidade, com a condição de que, no objeto ideal só no espaço e no tempo, que tem, pois, o ser-outro fora de si, esta relação com o exterior seja negada e ele seja posto idealmente em si mesmo, de maneira que se torne um *nome*. No *nome* é suprimido o seu *ser* empírico, ou seja, que ele é um concreto, uma multiplicidade em si, um vivente e um ente, sendo transformado em um ideal puramente simples em si. O primeiro ato com o qual Adão estabeleceu o seu domínio sobre os animais foi o de dar-lhes um nome, negando-os, portanto, como seres independentes e tornando-os ideais para si. O signo era, na potência precedente, enquanto signo, um *nome*, o qual, porém, ainda era para si algo mais que um nome, ou seja, uma coisa; e o objeto indicado tinha o seu signo fora dele; não era posto como algo suprimido. Da mesma forma, o signo não tem o seu significado nele mesmo, mas somente no sujeito; era preciso ainda saber em particular o que se queria dizer com ele. Por sua vez, o nome é, em si, duradouro, independentemente da coisa e do sujeito. No nome é anulada a realidade *por si* existente do signo.



> O nome existe como linguagem — este é o conceito existente da consciência —, que, portanto, não se fixa, igualmente cessa, de imediato, aquilo que é; ele existe no elemento do ar... (p. 211-212).

O nome — enquanto «existe no ar» como negação e memória do nominado — abole então aquilo que no signo era ainda natureza, uma realidade diversa do próprio significado, e, despertando o espírito do próprio sonho e restituindo-o ao seu elemento aéreo, transforma o reino das imagens em «reino dos nomes» («O despertar do espírito é o *reino dos nomes*», escreverá — Hegel 4, p. 184). Mas, de que modo a memória pode tornar-se linguagem, dando, assim, existência à consciência? É neste ponto que surge, na sua centralidade, o tema da voz:

> A voz vazia do animal — escreve Hegel — adquire um significado infinitamente em si determinado. O puro som da voz, a vogal, diferencia-se, dado que o órgão da voz apresenta a sua articulação como uma tal articulação nas suas diferenças. Este puro som é interrompido mediante as [consoantes] mudas, a real suspensão do mero ressoar, através da qual principalmente todo som tem um significado por si, visto que as diferenças do mero som no canto não são diferenças por si determinadas, mas antes são determinadas por meio do som precedente e daquele que se segue. A linguagem, enquanto sonora e articulada, é voz da consciência pelo fato de que todo som tem um significado, ou seja, de que nele existe um nome, a idealidade de uma coisa existente, o imediato não-existir desta (Hegel 5, p. 212).

A linguagem humana é a «voz da consciência», nela a consciência existe e se dá realidade, porque a linguagem é *voz* articulada. Neste articular-se da «vazia» voz do animal, cada som adquire um significado, existe como nome, como imediato não existir de si e da coisa nominada. Mas em que consiste esta «articulação»? O que é, aqui, articulado? Hegel responde: o «puro som» da voz animal, a vogal, que é interrompida e suspensa por meio das consoantes mudas. A articulação apresenta-se, pois, como um processo de diferenciação, de interrupção e de conservação da voz animal. Mas por que esta articulação da

voz animal a transforma em voz da consciência, em memória e linguagem? O que estava contido no «puro som» da «vazia» voz animal, para que a simples articulação e conservação desta possa dar lugar à linguagem humana como voz da consciência? Somente se interrogarmos a voz animal, poderemos dar resposta a estas perguntas.

Em um trecho das lições de 1805-1806, Hegel volta, com efeito, a propor-se o problema da voz animal:

> A voz — ele escreve — é ouvido ativo, puro si, que se põe como universal; [exprimindo] dor, desejo, alegria, satisfação, [ele é] *Aufheben* do si mesmo singular, lá, consciência da contradição, aqui, retorno a si mesmo, indiferença. Todo animal tem na morte violenta uma voz, exprime a si mesmo como si mesmo suprimido (*als aufgehobnes Selbst*). (Os pássaros têm o canto, do qual os outros são destituídos, pois pertencem ao elemento do ar — voz articulante, um si mesmo mais solto.)
>
> Na voz o sentido retorna ao seu interior; ele é si mesmo negativo, desejo (*Begierde*). É falta, ausência de substância em si mesmo... (Hegel 4, p. 161).

Na voz, portanto, o animal exprime a si mesmo como suspresso: «todo animal tem na morte violenta uma voz, exprime a si *als aufgehobnes Selbst*».[95] Se isto é verdadeiro, podemos então entender por que a articulação da voz animal pode dar vida à linguagem humana e se tornar voz da consciência. A voz, como expressão e memória da morte do animal, não é mais mero signo natural, que tem o seu outro fora de si mesmo e, mesmo não sendo ainda discurso significante, já contém em si o poder do negativo e da memória. Ela não é, portanto, simplesmente, o som da palavra, que mais tarde Hegel tomará novamente em consideração entre as determinações individuais da linguagem; como pura e originária (ainda que — como dirá Hegel — imediatamente evanescente) articulação negativa, ela corresponde antes à estrutura negativa daquela dimensão do puro querer-dizer que a lógica medieval colhia no «pensamento da voz só». O animal, morrendo, tem uma voz, exala a alma em uma voz e, nesta, exprime-se e conserva-se *enquanto morto*. A voz animal é,



pois, *voz da morte*.[96] O genitivo aqui deve ser entendido no sentido subjetivo, além de objetivo. Voz (e memória) *da morte* significa: a voz é morte que conserva e recorda o vivente como morto e, ao mesmo tempo, é imediatamente traço e memória da morte, negatividade pura.

Somente porque a voz animal não é verdadeiramente «vazia» (vazia, no trecho citado de Hegel, significa apenas: desprovida de um significado determinado), mas contém a morte do animal, a linguagem humana, que articula e suspende o puro som desta voz (a vogal) — que articula e detém, portanto, esta *voz da morte* — pode tornar-se *voz da consciência*, linguagem significante.

> A natureza — escrevera Hegel um pouco antes — não podia lograr nenhum *produto duradouro*, ela jamais chega a uma verdadeira existência... apenas no animal (ela chega) ao sentido da voz e do ouvido, como ao traço imediatamente evanescente do processo devenido simplesmente... (Hegel 5, p. 206-207).

A linguagem humana, enquanto é articulação, isto é, suspensão e conservação deste «traço evanescente», é a tumba da voz animal, que custodia e mantém fixa (*fest-halt*) a sua essência mais própria: «aquilo que é mais terrível (*das Furchtbarste*)»: «o Morto (*das Tote*)» (Hegel 2, p. 36).

Por isso, a linguagem significante é verdadeiramente a «vida do espírito» que «porta» a morte e «se mantém» nela; e, por isso — uma vez que é, pois, morada (*verweilt*) na negatividade —, compete a ela o «poder mágico» que «converte o negativo em ser». Mas este poder a ela compete, ela mora verdadeiramente em contato com o Morto, apenas porque é articulação daquele «traço evanescente» que é a voz animal; logo, apenas porque, já na própria voz, na morte violenta, o animal exprimira a si mesmo como suprimido. A linguagem, pelo fato de inscrever-se no lugar da voz, é simultaneamente voz e memória da morte: morte que recorda e conserva a morte, articulação e gramática do traço da morte.

Se consideramos o central caráter «antropogenético» que o contato com a morte tem no sistema hegeliano (Kojève 2,

p. 549-550), não será ignorada a importância desta colocação da linguagem humana, nas lições de Iena, como articulação de uma voz animal que é, com efeito, *voz da morte*. Então, por qual razão este íntimo contato de linguagem e morte em uma voz parece desaparecer (ou, em todo caso, permanece na sombra) no desenvolvimento posterior do pensamento hegeliano? Um indício para uma resposta nos é fornecido precisamente no fim do trecho citado das lições de 1803, onde a voz é explicitamente posta em relação com o desejo (ela é «si mesmo negativo, desejo»). Na *Fenomenologia do Espírito*, como se sabe, o contato antropogenético com a morte tem, de fato, o seu lugar na dialética do desejo e no seu desembocar — através da luta pela vida ou pela morte entre senhor e servo — no reconhecimento (*Anerkennen*). Aqui a experiência antropogenética da morte (*die Bewährung durch den Tod*)[97] não tem lugar em uma *Stimme*, em uma voz, mas em uma *Stimmung*, a angústia e o medo diante da morte. Tendo experiência do medo diante daquele «senhor absoluto» que é a morte, a consciência do servo desprende-se da sua «existência natural» (*natürliche Dasein*) e afirma-se como consciência humana, isto é, como negatividade absoluta:

> Se [a consciência] não provou o medo absoluto (*die absolute Furcht*), mas apenas um medo particular qualquer, então a essência negativa permaneceu externa a ela, e sua substância não foi por ela intimamente contagiada (*durch und durch angesteckt*) (Hegel 2, p. 155).

A consciência do servo, que se deixou «contagiar», nesta experiência, pelo negativo, torna-se capaz de frear o próprio desejo e de formar, no trabalho, a coisa, atingindo, assim, o verdadeiro reconhecimento, que escapa, por sua vez, ao senhor. Este pode somente satisfazer o próprio desejo na «pura negação» da coisa e atingir, no gozo, o puro sentimento de si; mas o seu gozo é, necessariamente, «apenas um esvanecer» (*nur ein Verschwinden*), o qual carece de objetividade e de consistência (p. 153).

Entre a dialética voz–linguagem que reconstruímos nas lições de Iena e aquela entre desejo e trabalho, servo e senhor (que, aliás, as lições de 1805-1806 desenvolvem em



imediata contigüidade), uma análise atenta revela uma estreita correspondência. Esta correspondência é, por vezes, até mesmo terminológica: assim como a voz é um «traço imediatamente evanescente», também o gozo do senhor é «apenas um esvanecer»; e, assim como a linguagem suspende e interrompe o puro som da voz, também o trabalho é desejo refreado e contido. Mas a correspondência é mais profunda e essencial e concerne ao estatuto único que compete tanto à voz quanto ao gozo do senhor enquanto figuras da pura negatividade e do *Morto*. Assim como o estatuto da voz (e do seu dizer a morte), também o do senhor (e do seu gozo) permanece na sombra no desenvolvimento da dialética hegeliana, que, por assim dizer, continua do lado do servo: entretanto, é justamente na figura do senhor que a consciência humana emerge pela primeira vez da existência natural e articula a própria liberdade. Através do seu arriscar a morte, o senhor é, de fato, *reconhecido* pelo servo. Porém, é reconhecido *como o quê*? Certamente não como animal, como ser natural, porque demonstrou, na «prova através da morte», saber renunciar à própria existência natural; e, todavia, Hegel diz que o reconhecimento do servo — dado que não provém de um ser que tenha sido ele mesmo reconhecido como humano — é «unilateral» e insuficiente para constituir o senhor como verdadeiramente e duradouramente humano, vale dizer, como negatividade *absoluta*. Por isso, o seu gozo, o qual, mesmo conseguindo realizar aquele aniquilamento da coisa que o desejo por si só não pode realizar e dando ao senhor «o sentimento não mesclado de si», é, contudo, «apenas um esvanecer». *Não mais animal, mas não ainda humano, não mais desejo e não ainda trabalho, a «pura negatividade» do gozo do senhor apresenta-se como o ponto no qual se mostra, por um instante, a articulação originária daquela «faculdade da morte» (*Fähigkeit des Todes*) que caracteriza a consciência humana.* Da mesma forma, a Voz, que não é mais signo natural e não é ainda discurso significante, apresenta-se como a articulação originária daquela «faculdade de linguagem» através da qual unicamente a consciência humana pode dar-se existência duradoura; mas, desde que o seu ter-lugar coincide com a morte e a Voz é voz da morte (do «senhor absoluto»), ela é também o ponto, em si evanescente e inapreensível, no qual se efetua a articulação originária das duas «faculdades» e

no qual, verdadeiramente, como se lê em um passo das lições de 1805-1806 que será textualmente retomado na *Ciência da Lógica*, «a morte do animal é o devir da consciência» (Hegel 4, p. 164).

Mostrando na sua transparência inicial esta articulação das duas faculdades, a Voz apresenta-se então como originária e não ainda «absolvida» figura daquela Idéia *absoluta* que, como «único objeto e conteúdo da filosofia», é exposta, no final da *Ciência da Lógica*, como a «palavra originária» (*das ursprüngliche Wort*) que mora no pensamento puro e é sempre já «esvaecida» em cada seu proferir-se:

> A lógica expõe o mover-se da Idéia absoluta apenas como a *palavra* originária, que é um proferimento, mas tal que, tão logo é proferido, volta a esvaecer-se imediatamente, enquanto é. A Idéia existe, portanto, apenas nesta autodeterminação, de *perceber-se* (sich zu vernehmen), ela existe no *puro pensamento*, onde a diferença não é ainda um ser-outro, mas é e permanece transparente a si mesma (Hegel 3, p. 550).[98]



# EXCURSUS 4

## *(entre a quinta e a sexta jornada)*

*É esta articulação negativa no seu originário estatuto evanescente que Bataille (e o hegelianismo francês dos discípulos de Kojève) procurou reivindicar como possível experiência fundamental para além do horizonte da dialética hegeliana. Esta reivindicação do desejo, da* Meinung, *do gozo do senhor, em uma palavra, das figuras do* Morto *(*das Tote*) — ou, como também se exprime Bataille, da «negatividade sem emprego» — é perfeitamente legítima, dado o estatuto fundamental que a elas compete, como vimos, no sistema hegeliano; mas querer apostar esta negatividade contra este mesmo sistema e fora dele é, da mesma maneira, perfeitamente impossível.*

*À pretensão de quem desejasse reivindicar o gozo do senhor, Hegel teria de fato respondido precisamente com o mistério eleusino que, no início da* Fenomenologia, *opõe à* Meinung *da certeza sensível: certamente a consciência sensível é o fundamento do qual parte a dialética, mas a sua verdade é a de ser um puro nada, e como tal inapreensível e indizível, e é, pois, como um nada e como um negativo que a* pietas *da* Wahrnehmung *a recolhe da única maneira possível: proferindo-a em palavras. Do mesmo modo, o gozo do senhor parece ter-se liberado, no seu imediato evanescer, da dialética: mas ele se liberou dela apenas como um nada, um evanescente, que não pode ser de modo algum dito ou apreendido (neste sentido, ele é «sem emprego»); o único modo de dizê-lo e captá-lo é aquele do servo que o conserva, como nada, no seu trabalho.*

O problema é, aqui, poderíamos dizer, o da «voz» do senhor: se, de fato, o senhor consegue verdadeiramente gozar e subtrair-se ao movimento da dialética, ele deve ter, no seu prazer, uma voz animal (ou, antes, divina): precisamente aquilo que o homem jamais consegue fazer, permanecendo preso no discurso significante. (O que significa que o gozo do senhor não é uma figura do humano, mas do animal, ou melhor, do divino, e que diante dele se pode somente calar ou, no limite, rir.)

É este problema da «satisfação» que está no centro de uma carta inédita de Kojève a Bataille, de 8 de abril de 1952 (conservada na Bibliothèque Nationale de Paris), da qual transcrevemos aqui alguns trechos. Kojève começa por advertir Bataille que o terreno pelo qual este enveredou, repropondo a idéia da satisfaction, é um terreno «escorregadio» (glissant), que conduz fatalmente a uma «farsa»:

> ... il ne vous échappe pas que le terrain où vous vous engagez est glissant: il me semble malgré tout qu'à ne vous y engager qu'à demi, à ne pas avouer que cette satisfaction dont vous parlez n'est pas saisissable, étant en somme et du moins au sens le plus parfait une farce, vous manquez à la politesse élémentaire... Il faudrait à la verité pour être complet trouver un ton indéfinissable qui ne soit ni celui de la farce ni celui du contraire et il est évident que le mots ne sortent qu'à une condition du gosier: d'être sans importance. Je crois toujours que vous minimisez l'interêt des expressions évasives que vous employez au moment où vous débouchez dans la fin de l'histoire. C'est pourquoi votre article me plaît tant, qui est la façon d'en parler la plus dérisoire – c'est-à-dire, la moins évasive.[99]

É neste ponto que Kojève expõe a sua crítica à posição de Bataille:

> Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarassant nullement d'aboutir à une sagesse ridicule: il faudrait en effet représenter ce qui fait coincider la sagesse et l'objet du rire. Or je ne crois pas que vous puissiez personellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire en effet, qui ne soit expressément et volontairement comique aù moment d'arriver à ce point de resolution. C'est peut-être la raison pour la quelle vous avez parfois accepté de faire une part à ma propre sagesse.
> Malgré tout, ceci nous oppose: vous parlez de satisfaction, vous voulez bien qu'il y ait de quoi rire, mais non que ce soit le principe même de la satisfaction qui soit risible.[100]



Por isso Kojève afirma, neste ponto, que o modo mais correto de colocar o problema não é o da satisfação, mas o da «soberania»; mas esta soberania é a do sábio no fim da história («en d'autres termes, en posant la souveraineté du sage à la fin de l'histoire»)[101] e, nela, satisfação e insatisfação se identificam («l'identité de la satisfaction et de l'insatisfaction devient sensible»).[102]

Em outra carta a Bataille (de 28 de julho de 1942), Kojève desenvolvia considerações em certo sentido análogas com respeito ao problema da mística e do silêncio:

> ... réussir à exprimer le silence (verbalement) c'est parler sans rien dire. Il y a une infinité de manières de le faire. Mais le résultant est toujours le même (si l'on réussit): le néant. C'est pourquoi toutes le mystiques authentiques se valent: dans la mésure où elles sont authentiquement mystiques, elles parlent du néant d'une façon adeguate, c'est-à-dire en ne disant rien... Ils (le mystiques) écrivent aussi – comme vous le faites vous-même. Pourquoi? Je pense qu'en tant que mystiques ils n'ont aucune raison de le faire. Mais je crois qu'un mystique qui écrit... n'est pas seulement un mystique. Il est aussi un «homme ordinaire» avec toute la dialectique de l'Anerkennen. C'est pourquoi il écrit. Et c'est pourquoi on trouve dans le livre mystique (en marge du silence verbalisé par le discours denué de sens) un contenu compréhensible: en particulier, philosophique. Ainsi chez vous.[103]

Bataille caracteriza aquilo que ele chama de «experiência interior», em termos filosóficos, como «o contrário da ação» e como «diferimento da existência para mais tarde»; porém, objeta Kojève:

> ce qui suit est encore compréhensible et plein de sens. Mais faux. C'est-à-dire tout simplement «païen», «grec»: ontologie de l'être (interminable...) Car vous dites: «remise de l'existence à plus tard». Mais si (comme le pensent les philosophes chrétiens) cette existence n'existe pas «plus tard»? Ou si (comme il est vrai et comme l'a dit Hegel) l'existence n'est rien d'autre que cette «remise à plus tard»? L'existence – pour parlez avec Aristote (qui s'est mal compris) – est un passage de la puissance à l'acte. Quand l'acte est integral, il à épuissé la puissance. Il est sans puissance, impuissant, inexistant: il n'est plus. L'existence humaine est la remise à plus tard. Et ce «plus tard» lui-même, c'est la mort, c'est rien.[104]

*Por isso, as palavras finais de Kojève, que convidam a retomar a perspectiva da sabedoria hegeliana, recordam a crítica da* Meinung *que abre a* Fenomenologia*:*

> *Je vous souhaite donc de la puissance à l'acte, de la philosophie à la sagesse. Mais pour cela réduisez à néant ce qui n'est que néant, c'est-à-dire réduisez au silence la partie angelique de votre livre.*[105]

*Um pensamento que queira pensar para além do hegelianismo não pode, efetivamente, encontrar fundamento, contra a negatividade dialética e o seu discurso, na experiência (mística e, se coerente, necessariamente muda) da negatividade sem emprego; ela deve, em vez disso, encontrar uma experiência da palavra que não suponha mais nenhum fundamento negativo. Nós vivemos hoje naquela extrema fímbria da metafísica em que esta retorna — como niilismo — ao próprio fundamento negativo (ao próprio* Ab-grund, *à própria não-fundamentação). Se o abismar-se do fundamento não revela, porém, o* êthos, *a morada habitual do homem, mas limita-se a mostrar o abismo de* Sigḗ, *a metafísica não é superada, mas reina na sua forma mais absoluta — ainda que esta forma (como sugere Kojève e como confirmam alguns aspectos da gnose antiga e daquela de Bataille) seja, eventualmente, a de uma «farsa».*



# SEXTA JORNADA

Existe, no pensamento de Heidegger, algo como um «pensamento da Voz», no qual o problema do negativo mostre sua conexão originária com o problema da Voz?

Devemos dizer, primeiramente, que um problema da voz (da voz animal) não pode ter lugar no pensamento de Heidegger porque, pensando o homem como *Dasein*, ele mantém necessariamente fora de cena o vivente. O *Dasein* não é um vivente que possui a linguagem, um *animal rationale*; aliás, esta definição é explicitamente atribuída àquela concepção metafísica da qual o pensamento de Heidegger procura manter-se distante. Diversamente do que é em Hegel, o vivente, o *animal*, é, para o Ser-aí, a coisa mais estranha, a «mais difícil de pensar»:

> Provavelmente, entre todos os entes, que são, o ser vivente (*das Lebe-Wesen*) apresenta-se, para nós, como o mais difícil de pensar, pois, por um lado, ele nos é, de certo modo, intimamente aparentado, por outro, porém, ele é contemporaneamente separado por um abismo da nossa essência ek-sistente. Em confronto, poderia parecer que a essência do divino nos seria mais próxima do que a impenetrabilidade do ser vivente, mais próxima em uma distância essencial, que, como distância, é, contudo, mais familiar à nossa essência ek-sistente do que o quase inconcebível e abissal parentesco corpóreo com o animal. Estas reflexões lançam uma estranha luz sobre a caracterização corrente (e, por isso, sempre apressada) do homem como

> *animal rationale*. Uma vez que plantas e animais já estão sempre distendidos em seu ambiente (*Umgebung*), mas jamais postos livremente na clareira (*Lichtung*) do ser — e esta somente é «mundo» —, eles são desprovidos de linguagem. Mas eles não estão suspensos sem mundo no seu ambiente pelo fato de ser-lhes negada a linguagem. Digamos antes que nesta palavra «ambiente» se concentra todo o enigma do ser vivente. A linguagem, na sua essência, não é manifestação de um organismo nem expressão de um ser vivente. Portanto, ela jamais se deixa pensar de modo adequado à sua essência a partir de seu caráter de signo (*Zeichencharakter*) e, talvez, nem mesmo a partir de seu caráter de significado (*Bedeutungscharakter*). A linguagem é advento iluminante-obscurante do próprio ser (Heidegger 5, p. 157-158).

Uma vez que o vivente permanece distendido no *Umgebung*[106] e não se mantém nunca na *Lichtung*, ele jamais tem experiência do *Da*, e isto — dado que a linguagem é «o advento iluminante-obscurante do próprio ser» — lhe tolhe a palavra. O homem, como ek-sistente que «suporta o *Dasein*» e «apreende, no cuidado, o *Da* como clareira do ser» (p. 158), é «mais que um simples homem» (*mehr als der Bloße Mensch*), é, pois, algo radicalmente diferente de um *Lebewesen*, de um vivente. Isto significa também que a linguagem humana não pode ter raiz alguma em uma voz, em uma *Stimme*: ela não é nem «manifestação de um organismo nem expressão de um ser vivente», mas «advento» do ser.

Se, já para Hegel, a linguagem não era simplesmente a voz do homem, mas o articular-se desta em «voz da consciência» através de uma *Voz da morte*, para Heidegger, entre o vivente (e a sua voz) e o homem (e a sua linguagem), escancara-se um abismo: *a linguagem não é a voz do vivente homem*. A essência da linguagem não pode mais, portanto, ser determinada, segundo a tradição metafísica, como *articulação de uma voz* (animal), e o homem, enquanto *Dasein*, e não *Lebewesen*, não pode ser conduzido ao seu *Da* (ou seja, ao lugar da linguagem) por voz alguma. *Sendo o* Da, *o homem encontra-se no lugar da linguagem sem ter uma voz*. Toda caracterização da linguagem a partir de uma voz é, aliás, para Heidegger, solidária com a metafísica, que, pensando desde



o início a linguagem como φωνή σημαντική,[107] impede o próprio acesso à sua verdadeira essência.

É a partir desta radical separação da linguagem em relação à voz, à *Stimme*, que devemos observar a vinda ao primeiro plano, no pensamento de Heidegger, do tema da *Stimmung*. No parágrafo 29 de *Sein und Zeit*, a *Stimmung* é apresentada como o «modo existencial fundamental» com o qual o *Dasein* se abre a si mesmo. No plano ontológico, é a *Stimmung* que leva necessariamente «o ser ao seu *Da*» e efetua, assim, o «descobrimento primário do mundo» (*die primäre Entdeckung der Welt*; Heidegger I, p. 138). Este descobrimento é mais originário não apenas do que qualquer saber (*Wissen*) e perceber (*Wahrnehmen*), mas também do que qualquer estado de ânimo em sentido psicológico. (O termo *Stimmung*, que comumente é traduzido por «tonalidade emotiva»,[108] deve ser aqui esvaziado de todo significado psicológico e restituído à sua conexão etimológica com a *Stimme* e, sobretudo, à sua originária dimensão acústico-musical: *Stimmung* figura na língua alemã como tradução do latim *concentus* e do grego ἁρμονία.[109] Esclarecedora, deste ponto de vista, é a maneira pela qual Novalis pensa a *Stimmung* não como uma *psicologia*, mas como uma «acústica da alma».)

A *Stimmung*, conduzindo o *Dasein* diante da abertura do seu *Da*, revela ao *Dasein*, porém, ao mesmo tempo, o seu ser lançado por este *Da*, o seu ser já sempre entregue a ele. O desencobrimento originário do mundo já é sempre, portanto, revelação de uma *Geworfenheit*, de um ser-lançado, a cuja estrutura é inerente, como sabemos, uma essencial negatividade. Se, na *Stimmung*, o *Da* está diante do *Dasein* como um «inexorável enigma» (*unerbittliches Rätselhäftigkeit*, p. 136), isto ocorre porque ela, revelando o *Dasein* como já lançado sempre, lhe faz ver que ele não foi levado por si mesmo ao seu *Da*.

> Sendo, o Dasein é lançado, não tendo sido levado por si mesmo ao seu *Da*. Sendo, o *Dasein* é determinado como um poder ser, que pertence a si mesmo, e todavia, não enquanto ele se tenha apropriado de si mesmo. Existindo, ele jamais recua ao seu ser-lançado... Visto que ele próprio não pôs o

fundamento, ele repousa em seu peso, que a *Stimmung* lhe revela como um fardo (p. 284).

Se recordamos que ser-o-*Da* significa: estar no lugar da linguagem, que a experiência do *Da*, como *shifter*, é inseparável da instância de discurso, e que — por outro lado — a linguagem não é, para Heidegger, a voz do homem, compreendemos então porque a *Stimmung* — abrindo o *Da* — revela ao *Dasein*, ao mesmo tempo, que ele nunca é senhor do seu ser mais próprio. O *Dasein* — dado que a linguagem não é a sua voz — jamais pode captar o ter-lugar da linguagem, jamais pode ser o seu *Da* (a pura instância, o puro evento de linguagem) sem se descobrir já lançado e entregue a um discurso. Em outras palavras: *o* Dasein *encontra-se no lugar da linguagem sem ser levado a este pela própria voz, e a linguagem antecipa já sempre o* Dasein, *pois este se mantém sem* voz *no lugar da linguagem*. *Stimmung* é a experiência de que a linguagem não é a *Stimme* do homem, e, por isso, a abertura do mundo que ela efetua é inseparável de uma negatividade.

No parágrafo 40 de *Sein und Zeit*, a determinação da angústia como *Stimmung* fundamental leva esta experiência ao seu ponto mais extremo e radical. A angústia, que abre originariamente o mundo e conduz o *Dasein* diante de seu *Da*, mostra, ao mesmo tempo, que o *Da* — que se apresenta agora como uma obscura ameaça — não está «em lugar nenhum» (*nirgends*):

> A angústia não vê um «aqui» ou um «lá», de onde se aproxima aquilo que ameaça. O que caracteriza o *diante a que* da angústia é que o ameaçador não está em lugar algum... Ele aí (*da*) já está, e, todavia, não está em lugar algum... No *diante a que* da angústia se revela o «não é nada e em lugar nenhum» (*Nichts ist es und nirgends*) (p. 186).

No mesmo ponto em que o *Dasein* atinge a abertura que lhe é mais própria, esta abertura se revela como um «nada e em lugar nenhum»: o *Da*, *o lugar da linguagem, é, pois, um não-lugar* (pensemos na caracterização rilkeana do Aberto, na oitava Elegia, como um *Nirgends ohne nicht*).



A experiência negativa do *Da*, do ter-lugar da linguagem que a *Stimmung* revela, quer-se, porém, mais originária do que a negatividade que Hegel, no início da *Fenomenologia*, introduz por meio do *Diese* da certeza sensível. Também o *Diese* da consciência sensível se revela como um *nicht-Diese*, e o ato de indicar mostra, como vimos, o lugar da linguagem como o ter-sido da voz, o seu evanescer e o seu conservar-se na linguagem. Mas a voz — na qual se apóia a pretensão da *Meinung* — é ela mesma um negativo que a *Wahrnehmung*, tomando como tal, toma, precisamente, «na sua verdade».

Aquilo que a *Stimmung* revela não é, aqui, por sua vez, simplesmente um ter-sido da voz, mas antes que entre linguagem e voz não existe nexo algum, nem mesmo negativo. A negatividade quer-se aqui, portanto, mais radical, pois não parece repousar numa voz suprimida: a linguagem não é a voz do *Dasein*, e o *Dasein*, lançado no *Da*, experimenta o ter-lugar da linguagem como um não-lugar (um *Nirgends*).

É coerentemente com estas premissas que Heidegger coloca, no parágrafo 58 de *Sein und Zeit*, o problema da negatividade mais original do *não* na dialética (algo como o *Nirgends ohne nicht* do qual Rilke fala a propósito do animal) e, mais tarde, em *Was ist Metaphysik?*, aborda explicitamente este tema. A *Stimmung* da angústia é, aqui, o que coloca o *Dasein* diante deste nada mais originário e o mantém, estranhado, nele. A *Nichtung* que aqui é experimentada não é o aniquilamento (*Vernichtung*) ou a simples negação (*Verneinung*) do ente, mas é um *abweisendes Verweisen*, um «repulsante remeter» que revela o ente «como absolutamente outro diante do nada»; é, portanto, poderíamos dizer, a perversão e o exaurimento de toda possibilidade de indicar imediatamente (*weisen*) o lugar da linguagem. Por isso, na angústia, «cala-se todo dizer "é"» (*schweigt jedes 'Ist' sagen*) e o *Dasein* encontra-se diante de um «silêncio vazio» que em vão se tenta quebrar com um falar a torto e a direito (*wahlloses Reden*; Heidegger 5, p. 9-10). Se o nada que se revela na *Stimmung* é, para Heidegger, mais originário que a negação hegeliana, isto ocorre porque ele não se funda simplesmente em um ter-sido da voz, mas em um *silêncio* no qual não parece existir mais nenhum traço de uma voz. *Dasein*, ser-o-*Da*, significa: manter-se, na

*Stimmung*, neste nada mais originário do que qualquer *Stimme*, ter experiência de um ter-lugar da linguagem no qual todos os *shifters* caducam e onde o aí e o Isto, o *Da* e o *Diese* cedem diante de um *Nirgends*. Manter-se, pois, em uma negatividade na qual parece obscurecer-se e soçobrar toda possibilidade de indicar o ter-lugar da linguagem.

Mas, com isto, o programa, formulado no parágrafo 52 de *Sein und Zeit*, de uma interrogação sobre a origem da negatividade foi verdadeiramente levado a cabo? O nada que a *Stimmung* da angústia revela no *Da* é verdadeiramente mais originário do que aquele que a crítica hegeliana da certeza sensível mostra no *Diese* (ou do que aquele que, naquela outra *Stimmung* que é o «medo absoluto», contagia a consciência do servo)? A tentativa heideggeriana de pensar a linguagem fora de toda referência a uma voz foi realizada ou, ao contrário, na concepção heideggeriana da linguagem ainda reina, mesmo oculto, um «pensamento da voz»? Na *Nichtung* cessou verdadeiramente todo indicar, toda função de *shifter*, ou no *abweisendes Verweisen* é ainda operante uma indicação? E a crítica de Heidegger à metafísica não mostra precisamente aqui a sua insuficiência, dado que pensa a negatividade simplesmente com referência a uma voz, enquanto a metafísica já pensa sempre, na realidade, linguagem e negatividade na perspectiva mais radical de uma *Voz*?

O certo é que, a esta altura, o pensamento de Heidegger parece ter encontrado um limite com o qual colide repetidas vezes sem o conseguir contornar. Este limite se manifesta na inesperada reintegração do tema da *Stimme*, que a abertura mais originária da *Stimmung* parecia ter eliminado completamente. Nos parágrafos 54-62 de *Sein und Zeit*, na abertura do *Dasein* surge, de fato, o chamado (*Anruf*) de uma Voz da consciência, que impõe uma compreensão mais originária (*ursprünglicher Fassen*) desta própria abertura, como havia sido determinada através da análise da *Stimmung*. O fenômeno do chamado é apresentado como um «existencial fundamental» que constitui o ser do *Da* como abertura (p. 270). A voz que chama não é, contudo, um proferimento vocal (*stimmliche Verlautbarung*). Ela não diz alguma coisa, no sentido de um discurso proposicional, não



diz «nada de que se possa falar» (p. 208), mas é um puro «dar a compreender» (*zu-verstehen-geben*):

> Como devemos determinar o que é dito (*das Geredete*) neste discurso? *O que* diz a consciência, no seu chamar, ao convocado? Em sentido estrito: nada... A chamada não necessita de nenhum proferimento vocal. Ela não se leva à palavra, todavia não permanece, por esta razão, obscura e indeterminada. A consciência fala única e constantemente no modo do silêncio. Com isto, ela não só não perde nada no que se refere à perceptibilidade, mas compele o *Dasein*, convocado e desperto, à sua silenciosidade própria. A falta de uma formulação verbal daquilo que no chamado é dito não condena o fenômeno à indeterminação de uma voz misteriosa, mas mostra apenas que a compreensão daquilo que é chamado não pode ater-se à expectativa de uma comunicação ou algo semelhante (p. 273-274).

Como a *vox sola* da lógica medieval, o dar-a-compreender da Voz é uma pura intenção de significar sem nenhum advento concreto de significado, puro querer-dizer que nada diz. E assim como à *vox sola* de Gaunilo correspondia uma *cogitatio* que era pura vontade de compreender (*conatus*) sem nenhuma compreensão determinada, também ao *zu-verstehen-geben* corresponde, em *Sein und Zeit*, um *Gewissen-haben-Wollen*, um querer-ter-consciência que é anterior a toda particular «consciência de...».

Quem chama, na experiência da Voz, é, para Heidegger, o próprio *Dasein* das profundezas do seu ser estranhado na *Stimmung*. Chegando, na angústia, ao limite da experiência de seu ser lançado, sem voz, no lugar da linguagem, o *Dasein* encontra *outra Voz*, ainda que esta Voz chame somente no modo do silêncio. O paradoxo aqui é que a própria ausência de voz do *Dasein*, o próprio «silêncio vazio» que a *Stimmung* lhe havia revelado, transmuta-se agora em uma Voz, mostra-se, aliás, como já sempre determinado e «entonado» (*gestimmt*) com uma Voz. Mais originário do que o ser lançado sem voz na linguagem é a possibilidade de compreender o chamado da Voz da consciência, mais originária do que a experiência da *Stimmung* é a experiência da *Stimme*. E é somente em relação ao chamado da Voz que se

revela aquela mais própria abertura do *Dasein* que o parágrafo 60 apresenta como um «tácito e capaz de angústia autoprojetar-se no mais próprio ser-culpado». Se a culpa provinha do fato de que o *Dasein* não havia sido levado por si mesmo ao seu *Da* e era, por esta razão, fundamento de uma negatividade, através da compreensão da Voz o *Dasein*, decidido, assume-se como o «negativo fundamento da própria negatividade». É esta dupla negatividade que caracteriza a estrutura da Voz e a constitui como o mais original e *negativo* (isto é, abissal) fundamento metafísico. Sem o chamado da Voz, até mesmo a decisão autêntica (que é essencialmente um «deixar-se chamar», *sich vorrufenlassen*) seria impossível, como impossível seria também a assunção, da parte do *Dasein*, de sua possibilidade mais própria e insuperável: a morte.

Aqui o tema da Voz mostra a sua inextricável conexão com o da morte. Somente enquanto reencontra uma Voz e se deixa chamar por ela, o *Dasein* pode acercar-se daquele Insuperável que é, para ele, a possibilidade de não ser o *Da*, de não ser o lugar da linguagem. Pois, se o *Dasein* é simplesmente lançado, sem voz, no lugar da linguagem, não poderá jamais recuar além de seu ser lançado no *Da* e, portanto, não poderá jamais pensar autenticamente a morte (que é, precisamente, a possibilidade de não ser o *Da*); mas se ele encontra, em vez disso, uma Voz, pode então remontar até à sua possibilidade insuperável e *pensar a morte*: pode *morrer* (sterben) e não simplesmente *deceder* (ableben). Por esta razão, «o autêntico pensar na morte» é definido, no parágrafo 62, como o «querer-ter-consciência existencial que se tornou transparente a si mesmo», vale dizer, com os mesmos termos que definem a compreensão da Voz. *O pensamento da morte é, simplesmente, o pensamento da Voz*. Recobrando-se radicalmente, na morte, do seu ser lançado no *Da*, o *Dasein* retoma negativamente, na realidade, a própria afonia. Até mesmo na possibilidade mais extrema e abissal, a possibilidade de não ser o *Da*, a possibilidade de que a linguagem não tenha lugar, é mantido assim o silencioso chamado de uma Voz. Assim como, para Hegel, o animal tem, na morte violenta, uma voz, também o *Dasein*, no ser para a morte autêntico, encontra uma Voz: e esta Voz conserva, como



para Hegel, o «poder mágico» que converte o negativo em ser, mostra, pois, que o nada é apenas «o véu» do ser.

Em *Was ist Metaphysik?* e, sobretudo, no *Nachwort* acrescentado em 1943 à quarta edição da conferência, a retomada do tema da Voz é então completa. A *Stimmung* da angústia aqui mostra-se compreensível somente referida a uma *lautlose Stimme*, uma voz sem som, que «nos entona (*stimmt*) no terror do abismo». A angústia, aliás, nada mais é do que *die von jene Stimme gestimmt Stimmung*, a vocação (poderíamos traduzir para manter a concordância etimológica) entonada por aquela Voz (Heidegger 5, p. 102). E a «Voz sem som» é a Voz do ser (*Stimme des Seins*), que chama o homem para que tenha, no nada, a experiência do ser:

> Chamado pela Voz do ser, somente o homem, entre todos os seres, experimenta a maravilha das maravilhas: *que* o ente *é*. Aquele que é assim chamado, na sua essência, para a verdade do ser, encontra-se, por isso, sempre entonado (*gestimmt*) de modo essencial. A límpida coragem da angústia essencial garante a secreta possibilidade da experiência do ser (p. 103).

A experiência do ser é, portanto, experiência de uma Voz que chama sem nada dizer, e o pensamento e a palavra humana nascem somente como «eco» desta Voz:

> O pensamento inicial (*das anfängliche Denken*) é o eco da oferta do ser (*Gunst des Seins*), no qual o Único se abre e se deixa apropriar (*ereignen*): que o ente é. Este eco é a resposta humana (*die menschliche Antwort*) à palavra (*Wort*) da Voz sem som do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana, a qual somente dá origem à linguagem como proferimento da palavra nas palavras (p. 105).

O programa Heideggeriano de pensar a linguagem além de toda φωνή não foi, portanto, mantido. E se a metafísica não é simplesmente aquele pensamento que pensa a experiência da linguagem a partir de uma voz (animal), mas, em vez disso, já pensa sempre esta experiência a partir da dimensão negativa de

uma Voz, então a tentativa de Heidegger de pensar uma «voz sem som» além do horizonte da metafísica recai no interior deste horizonte. A negatividade que tem o seu lugar nesta Voz não é uma negatividade mais originária, mas indica, também ela, segundo o estatuto de *shifter* supremo que lhe cabe no âmbito da metafísica, o ter-lugar da linguagem e o abrir-se da dimensão do ser. A experiência da Voz — pensada como puro e silencioso querer-dizer e como puro querer-ter-consciência — revela mais uma vez a sua *fundamental* função ontológica. O ser é a dimensão de significado da Voz como ter-lugar da linguagem, isto é, do puro querer-dizer sem dito e do puro querer-ter-consciência sem consciência. O pensamento do ser é pensamento da Voz.

Assim, no ensaio sobre *A origem da obra de arte*, Heidegger, reevocando «a experiência fundamental de pensamento em *Sein und Zeit*», apresenta a decisão (que é, na sua essência, um «deixar-se chamar» pela Voz) no horizonte da vontade, mas não como vontade de algo ou como ação decidida de um sujeito, mas como «descerrar-se do *Dasein*, a partir do estar preso no ente, para a abertura do ser», ou seja, como experiência da Voz enquanto *shifter* supremo e originária estrutura da transcendência (Heidegger 2, p. 55). E, em *Zur Seinsfrage* [*Sobre a questão do ser*], a dimensão do ser é definida como *Zusammengehören von Ruf und Gehör*, «co-pertencimento de apelo e escuta», ou seja, mais uma vez, como experiência da Voz (Heidegger 5, p. 236).

Não admira, então, que, como em toda concepção do evento de linguagem que põe em uma Voz o seu ter-lugar originário e o seu fundamento negativo, a linguagem também permaneça aqui metafisicamente cindida em dois planos distintos: *die Sage*, o dizer originário e silencioso do ser que, enquanto coincide com o próprio ter-lugar da linguagem e com a abertura do mundo, se mostra (*zeigt sich*), mas permanece indizível para a palavra humana, e o discurso humano, a «palavra dos mortais» que pode somente responder à Voz silenciosa do ser. A relação entre os dois planos (o ter-lugar da linguagem e o que é dito em seu interior, ser e ente, mundo e coisa) é, mais uma vez, governada pela negatividade: o mostrar-se da *Sage* é inominável para a linguagem humana (não há palavra, dirá o ensaio sobre George, para a própria palavra, o discurso não pode dizer o seu ter-lugar; Heidegger 3, p. 192) e esta pode apenas corresponder (*ent-sprechen*, des-falar) à *Sage* por meio da própria dissolução, arriscando-se, como a palavra dos poetas, até o limite em que se realiza a experiência silenciosa do ter-lugar da linguagem na Voz e na morte (*sie* — os poetas — *wagen die Sprache*;[110] Heidegger 2, p. 286). A duplicidade de mostrar e significar, na concepção ocidental da linguagem, confirma assim o seu significado ontológico originário.

# EXCURSUS 5

*(entre a sexta e a sétima jornada)*

*O mitologema de uma voz silenciosa como fundamento ontológico da linguagem aparece já na mística da Antiguidade tardia, gnóstica e cristã. Em* Corpus Hermeticum[111] *I.31, o Deus, invocado como «indizível e inexprimível»* (ἀνεκλάλητε, ἄρρητε)*, é, todavia, «proferido com a voz do silêncio»* (σιωπῇ φωνούμενε)*. Particularmente significativa é, nesta perspectiva, a figura gnóstica de* Sigḗ*, sobre cuja função* fundamental *na gnose valentiniana e sobre cuja descendência na mística cristã e na filosofia é oportuno refletir.*

*Na gnose valentiniana, o Abismo (*βυθός*), incompreensível e incriado, que eternamente preexiste, tem junto de si um pensamento (*Ἔννοια*) silencioso,* Sigḗ *(*Σιγή*), e este «silêncio» é o primeiro, negativo fundamento da revelação e do Logos, a «mãe» de tudo o que é gerado a partir do Abismo. Em um denso fragmento dos* Excerpta ex Theodoto [Excertos de Teódoto]*, lemos:*

> *O Silêncio (*Σιγή*) — dizem os valentinianos —, sendo mãe de todas as coisas que emanaram do Abismo, aquilo que não podia dizer do indizível, calou, aquilo que compreendeu, chamou-o incompreensível (*ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν*).*

*O Silêncio compreende, pois, o Abismo como incompreensível. Sem* Sigḗ *e o seu pensamento silencioso, o Abismo não poderia nem ao menos*

*ser pensado como incompreensível e indizível. Uma vez que descerra negativamente ao sentido e à significação a dimensão arquioriginal do Abismo, o Silêncio é o místico fundamento de toda possível revelação e de toda linguagem, a língua original de Deus enquanto Abismo (em termos cristãos, a figura da morada do* Logos *em* arkhē, *o lugar original da linguagem). Em um códice de Nag-Hammadi (VI 14.10), o silêncio é, de fato, explicitamente posto em relação com a voz e com a linguagem na sua dimensão originária:*

> *Eu sou o silêncio*
> *inatingível*
> *e a Epínoia*[112]
> *da qual muito é lembrança.*
> *Eu sou a voz*
> *que dá origem a muitos sons*
> *e o Logos*
> *que tem muitas imagens.*
> *Eu sou a pronúncia de meu nome.*

*E é em um apócrifo cristão (*Mart. Petri *X) que o estatuto do silêncio como Voz, através da qual o espírito se une a Cristo, é expresso do modo mais claro:*

> *Eu te agradeço... não com a língua por meio da qual são proferidos o verdadeiro e o falso, nem com aquele discurso que é proferido pela técnica da natureza material, mas com aquela voz, eu te agradeço, ó rei, que é conhecida através do silêncio (*διὰ σιγῆς νοουμένη*), que não é ouvida no visível, não é produzida pelos órgãos da boca, que não passa pelas orelhas carnais, não é ouvida na substância perecível, que não está no mundo e não é posta na terra nem escrita nos livros, nem é de um, nem não é de um; com o silêncio da voz, eu te agradeço, Jesus Cristo, com a qual o espírito em mim consegue amar-te, falar-te e ver-te.*

*Uma sombra da figura de* Sigē, *do silêncio de Deus como fundamento abissal da palavra, está presente também na teologia e na mística cristã subseqüente, na idéia do Verbo silencioso que mora indizivelmente no intelecto do Pai («*Verbum quod est in silentio paterni intellectus, Verbum sine verbo»,[113] *escreverá Meister Eckhart). Já santo Agostinho*



*estabelece uma correspondência entre esta morada e este «nascimento» do Verbo no Pai e a experiência de uma palavra silenciosa «que não pertence a nenhuma língua»:*

> *Verbum autem nostrum, illud quod non habet sonum nec cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc enigmate illi Verbo Dei; quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia patris natum est*[114] *(De Trin. 15, 14.24).*

*Na sua silenciosa «prece espiritual», a tradição mística siríaca recolherá esta experiência, na qual o devoto tem acesso a um lugar cuja língua, «mais interior do que as palavras» e «mais profunda do que os lábios», é «silêncio» e «assombro». Não há, portanto, aqui, uma absoluta oposição entre a* Sigē *gnóstica e o Logos cristão, o qual jamais se desprendeu completamente dela. Aqui, o silêncio não é senão o fundamento negativo do Logos, o seu ter-lugar e o seu morar (segundo a teologia joanina) não conhecido na* arkhē *que é o Pai. Esta morada do Logos em* arkhē *(como a de* Sigē *em* Bythós*) é uma morada abissal — isto é, in-fundada —, e esta abissalidade a teologia trinitária não consegue abarcar em sua profundidade.*

# SÉTIMA JORNADA

A tentativa de *apreender o Isto*, de colher, portanto, negativamente, na experiência indizível da Voz, o próprio ter-lugar da linguagem, constitui — como vimos — a experiência fundamental daquela palavra que, na cultura ocidental, se apresenta com o nome de «filosofia». Existe, perguntemos agora, dentro desta cultura, outra experiência de linguagem que não repouse em fundamentos indizíveis? Se a filosofia se apresenta desde o início como um «confronto» (ἐναντιώσις) e uma diferença (διαφορά, Plat., *Rep.* 607*b-c*) com a poesia (Platão, não devemos esquecer, era um poeta trágico que, a certa altura, decidiu queimar as suas tragédias e, buscando uma diversa experiência da palavra, compôs aqueles diálogos socráticos que Aristóteles menciona, ao lado dos mimos de Sofrônio, como um autêntico gênero literário), qual é a extrema experiência de linguagem própria da tradição poética? Temos, nesta, em confronto com a tradição filosófica, uma palavra que não repouse em uma fundação negativa do próprio lugar? E onde encontramos, na tradição poética ocidental, algo como uma reflexão sobre o ter-lugar da palavra?

Leremos agora, sob este ângulo, dois textos poéticos nos quais está em questão, precisamente, a experiência do próprio advento da palavra poética. O primeiro é um texto provençal do início do século XIII, a *tenzo de non-re*, a «tenção do nada» de Aimeric de Peguilhan, um trovador que Dante, no *De vulgari eloquentia* [*Da linguagem popular*] (II 6), mostra conhecer e admirar, citando-o como exemplo da mais alta construção poética.

A leitura desse texto necessita, porém, de algumas reflexões preliminares.

A retórica antiga conhecia, com o nome de *tópica*, uma técnica dos originários adventos de palavra, vale dizer, dos «lugares» (*topoi*) dos quais brota e inicia o discurso humano. Segundo esta tradição de pensamento, que teve uma posição dominante na cultura humanística até os limiares da idade moderna, mais originária do que a dimensão em que se situa a *ratio* (ou *ars*) *iudicandi*,[115] isto é, a ciência — a lógica —, a qual assegura a verdade e a correção do discurso pronunciado, é a *ratio* (ou *ars*) *inveniendi*,[116] que tem experiência do próprio advento do discurso e assegura a possibilidade de «encontrar» a palavra, de ter acesso ao seu lugar. Enquanto a doutrina do juízo não dispõe do acesso originário ao lugar da linguagem, mas pode constituir-se apenas a partir de um ser já dado da palavra, a tópica, por sua vez, concebia o seu ofício como a construção de um lugar para a palavra, e este lugar constituía o *argumento*. O termo *argumentum* deriva do mesmo tema *argu* que é encontrado em *argentum*, e que significa «esplendor, clareza». *Arguo* significa originalmente «faço brilhar, clareio, abro um caminho para a luz».[117] O argumento é, neste sentido, o evento iluminante da palavra, o seu ter-lugar.

Entretanto, a tópica antiga, dado que tinha em mira sobretudo o orador e a sua necessidade de ter sempre à disposição os argumentos, não esteve (nem poderia, talvez, estar) à altura de sua tarefa e descaiu logo em uma mnemotécnica, que concebia os «lugares» como imagens mnemônicas cujo domínio assegurava ao orador a possibilidade de «argumentar» o seu discurso. Como técnica dos lugares da memória (*loci*), a tópica não mais tinha experiência dos eventos de linguagem, limitando-se a construir uma morada artificial (um «memorial») para fixar esses eventos enquanto já sempre dados e acontecidos. A retórica antiga (como, aliás, também a lógica)[118] concebe, de fato, a linguagem como sempre já dada, como algo que já teve sempre lugar: trata-se somente, para o falante, de fixar e memorizar este ser-já-dado para tê-lo à disposição. Esta é, precisamente, a função da *ratio inveniendi*.

Por volta do século XII, a tópica antiga e a sua *ratio inveniendi* foram interpretadas de maneira radicalmente nova pelos poetas



provençais, e desta reinterpretação se originou a poesia européia moderna. A *ratio inveniendi* torna-se, para os poetas provençais, *razo de trobar*, e eles extraíram desta expressão o seu nome (*trobador* ou *trobairitz*); mas, na passagem do *invenire* latino ao *trobar* provençal, estava em jogo muito mais do que uma simples mudança terminológica. Segundo os etimólogos, o prov. *trobar* deriva, passando pelo latim popular *tropare* e pelo latim tardio *attropare*, do lat. *tropus*, figura retórica, ou, mais provavelmente, de *tropus* na sua acepção musical, que indicava um canto inserido na liturgia; mas a pesquisa etimológica (mesmo nos sugerindo que *trobar*, encontrar,[119] indica a experiência da palavra própria do canto e da poesia) é, sozinha, insuficiente para nos explicar a mudança aqui em questão.

A *inventio* da retórica clássica pressupunha, como vimos, a palavra como sempre já acontecida: tratava-se apenas de recuperar, neste ser-dado, os «argumentos» que ela continha. Os primeiros germes de uma mudança desta concepção da *inventio*, nascidos daquela radical transformação da experiência de linguagem que foi o cristianismo, estão já no *De Trinitate* de santo Agostinho, onde a *inventio* é interpretada como «in id venire quod quaeritur» («unde et ipsa quae appellatur inventio, si verbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia invenire est in id venire quod quaeritur?»[120] X 7.10). Aqui o homem não está já sempre no lugar da linguagem, mas deve vir a ele, e pode fazê-lo somente por meio de um *appetitus*, um desejo amoroso, do qual, caso se una ao conhecimento, pode nascer a palavra. A experiência do evento de palavra é, pois, antes de mais nada, uma experiência amorosa, e a própria palavra é *cum amore notitia*, união de conhecimento e amor: «cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore et amor in verbo, et utrumque in amante et dicente»[121] (IX 10.15). O «parto da mente», do qual nasce a palavra, é precedido, portanto, pelo desejo, que não encontra paz até que o objeto do desejo seja encontrado («porro appetitus ille, qui est in quaerente, procedit a quaerente, et pendet quodammodo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur»,[122] XI 12.18). Mais originário do que a *inventio* como

rememoração do ser-dado da palavra é, segundo esta concepção, o desejo amoroso do qual nasce a palavra.

Com os poetas provençais, a superação da tópica clássica está, a esta altura, definitivamente concluída. O que eles experimentam como *trobar* remete decididamente para além da *inventio*: os trovadores não querem rememorar argumentos já entregues a um *topos*, e sim ter experiência do *topos* de todos os *topoi*, ou seja, do próprio ter-lugar da linguagem como *argumento* originário, do qual exclusivamente podem fluir os argumentos no sentido da retórica clássica. O *topos* não pode mais, por este motivo, ser um lugar de memória no sentido mnemotécnico, mas, na trilha do *appetitus* agostiniano, ele se apresenta agora como um lugar de amor. *Amors* é o nome que os trovadores dão à experiência do advento da palavra poética, e amor é, portanto, para eles, a *razo de trobar* por excelência.

Não compreendemos, contudo, o sentido daquilo que os poetas chamam de amor enquanto nos obstinamos em colhê-lo, repetindo um secular equívoco, apenas no plano do vivido: não se trata, aqui, para os trovadores, de eventos psicológicos ou biográficos, os quais, em seguida, seriam expressos em palavras, mas sim da tentativa de *viver o próprio* topos*, o evento de linguagem como fundamental experiência amorosa e poética.* Nos versos de um dos mais antigos trovadores, Jaufré Rudel, esta transformação da *razo* é programaticamente enunciada como um «compreender a *razo* em si mesmos»:

> No sap chantar qui so non di,
> ni vers trobar qui motz non fa,
> ni conois de rima co·s va
> si razo non enten en si.

Só mais tarde, quando este entrelaçamento original de amor e *razo* na experiência poética deixou de ser compreensível, o amor se tornou um sentimento, uma *Stimmung* entre as outras, que o poeta podia, eventualmente, colocar em poesia. A idéia moderna de um *vivido* como matéria que o poeta deve exprimir na sua poesia (idéia pouco familiar ao mundo clássico, que, em seu lugar, dispunha da tópica e da retórica) nasce precisamente desta



má interpretação da experiência trovadoresca (e, em seguida, *estilnovista*)[123] da *razo*. (O equívoco que entrevê na dimensão da *razo* uma experiência biográfica é tão antigo que já se encontra na base da primeira tentativa de explicação da lírica provençal: as *razos* e as *vidas* compostas em língua provençal, mas em ambiente italiano, entre os séculos XIII e XIV. Nessas noveletas germinais, que constituem também o mais antigo exemplo românico de biografia, opera-se uma verdadeira inversão da relação poesia-vida que caracterizava a experiência poética da *razo*: aquilo que, para os trovadores, era um *viver* a *razo* — isto é, experimentar o evento de linguagem como amor —, torna-se agora um *razoar sobre o vivido*, um colocar eventos biográficos em palavras. Mas, observando-se bem, os autores das *razos*, na realidade, não fazem mais do que levar às últimas conseqüências o processo que os próprios trovadores haviam iniciado: estes constroem, de fato, uma anedota biográfica para explicar uma poesia, mas o *vivido* é, aqui, inventado, «encontrado» [«trovato»] a partir do *poetado*, e não vice-versa, como sucederá quando o projeto trovadoresco for esquecido. Como esta tentativa — que não por acaso ocorre em ambiente italiano — venha a caracterizar exemplarmente a concepção tipicamente italiana da vida como *fábula*, tornando impossível de modo duradouro o nascimento de uma biografia em sentido próprio, é uma questão à qual devemos aqui apenas acenar.)

Nessa experiência do ter-lugar da linguagem como amor, no entanto, estavam necessariamente implícitas uma dificuldade e uma negatividade, que os mais radicais entre os trovadores — na trilha das contemporâneas especulações teológicas sobre o *nihil* —[124] não hesitam em conceber como experiência de um nada.

Farai un vers de dreyt nien

Assim começa uma poesia daquele que a tradição nos apresenta como o primeiro e mais ilustre dos trovadores, Guilherme IX, duque de Aquitânia. O lugar do qual e no qual advém a palavra poética apresenta-se aqui como algo que pode ser indicado apenas negativamente. Cantar, «encontrar» [«trovare»],

torna-se, portanto, ter experiência da *razo*, do evento de linguagem, como um *inencontrável* [*introvabile*], um puro nada (*dreyt nien*). E se o amor se apresenta na lírica provençal como uma aventura desesperada cujo objeto é distante e inatingível, sendo, todavia, acessível apenas nesta distância, isto ocorre porque o que está em jogo nele é precisamente uma experiência do ter-lugar da linguagem que, como tal, parece ser necessariamente marcada por uma negatividade.

Mas leiamos agora a *tenzo* de Aimeric de Peguilhan:

Amics Albertz, tenzos soven
fan assatz tuit li trobador,
e partisson razon d'amor
e d'als, qan lur platz, eissamen.
Mas ieu faz zo q'anc om non fes,
tenzon d'aizo qi res non es;
q'a razon pro·m respondrias,
mas al nien vueil respondatz;
et er la tenzos de non-re.

N'Aimerics, pueis del dreg nien
mi voletz far respondedor,
non voil autre razonador
mas mi meteus. Mon eiscien,
be·m par q'a razon respondes
qi respon zo qe res non es.
Us nienz es d'autre compratz.
Per q'al nien don m'apellatz,
respondrai com? Calarai me!

Albertz, ges callan non enten
qe·l respondres aja valor;
ni mutz non respon a segnor,
e mutz non diz vertat ni men.
S'ades callatz, con respondres?
Ja parlei, qe·us ai escomes.
Nient a nom; donc, si·l nomatz,
parlares, mal grat qe n'ajatz,
o no·i respondretz mal ni be.



N'Aimerics, nuil essernimen
no·us aug dir, anz parlatz error.
Folia deu hom a follor
respondre, e saber a sen.
Eu respon a non sai qe s'es
con cel q'en cisterna s'es mes,
qe mira sos oils e sa faz,
e s'el sona, sera sonatz
de si meteus, c'als non i ve.

Albertz, cel sui eu veramen
qi son'e mira sa color,
et aug la voz del sonador,
pueis ieu vos son primeiramen;
e·l resonz es nienz, so·m pes:
donc es vos — e no·us enoi ges —
nienz, s'aissi respondiatz.
E si per tal vos razonatz,
ben es fols qi de ren vos cre.

N'Aimerics, d'entrecimamen
sabetz, e fai vos hom lauzor;
si no·us entendon li pluzor,
ni vos mezeus, zo es parven.
Et es vos en tal razon mes
don ieu issirai, mal qe·us pes,
e vos remanretz essaratz;
e sitot mi matracrjatz,
ieu von respon, mas no·us dic qe.

Albertz, zo q'eu vos dic vers es:
donc dic eu qe om ve non-res,
qar s'un flum d'un pont fort gardatz,
l'ueil vos diran q'ades anatz,
e l'aiga can cor s'i rete.

N'Aimerics, non es mals ni bes,
aizo de qe·us es entremes,
q'atrestam petit issegatz
co·l molinz q'a roda de latz,
qe·s mou tot jorn e non vai re.

[Amigo Albert, amiúde faz
muitas tenções um trovador,
propondo uma *razo* d'amor
e tantas mais, quando lhe apraz.
Mas eu faço o que ninguém fez,
uma tenção do que não é;
se a *razo* respondeis sem mais,
quero que ao nada respondais,
pois cá a tenção do nada, eis.

Aimeric, se vós me quereis
de um puro nada contendor,
não quero nenhum locutor
além de mim. Pelo que sei,
responde a propósito quem
com zero retruca também.
Com nada se paga outro nada.
Se ao nulo me fazeis chamada,
respondo como? Calar-me-ei!

Albert, não creio que calando
a mim respondais com valor,
não torna o mudo ao seu senhor
verdade ou mentira falando.
Se ora calais, que respondeis?
Eu já falei, vos desafiei.
Tem nome o nada. Ao nomeá-lo
falareis, forçoso é aceitá-lo,
ou não direis nem mal nem bem.



Aimeric, nada de prudente
ouvi de vós, aliás, errais.
Doidice ao doido satisfaz,
e o que é sensato, ao sapiente.
Mas eu respondo ao não-sei-quê
como, num poço, aquele que
se remira os olhos e a cara,
e caso falasse, falara
a si mesmo, que outro não vê.

Albert, eu mesmo sou, então,
quem fala e mira a própria cara
e escuta a voz daquele cara,
pois eu vos falei de antemão;
e o eco é nada, a mim parece;
logo, sois vós — não vos avexe —
um nada, se tal respondeis.
Se deste modo debateis,
doido daquele que vos crê.

Aimeric, mas quanta finura
aqui mostrais, vos louva o povo;
há gente que não sabe um ovo,
vós também não, pela figura.
Numa tal *razo* vos metestes
donde sairei, mal que vos preste,
e ficareis embaraçado;
e mesmo que eu seja sovado,
respondo sem nada dizer.

Albert, o que vos digo é vero:[125]
é que se pode o nada ver,
quando da ponte o rio olhais
a vista vos dirá que andais
em vez de a água se mover.

Aimeric, não é mal nem bem
o assunto que vos entretém,
tanto, porém, tereis lucrado
quanto o moinho que a roda ao lado
girando assaz não vai nem vem.]

A poesia apresenta-se aqui como uma reflexão sobre a *razo*, sobre o advento da palavra poética. Como já no *vers* de Guilherme IX, a *razo*, aqui, não é mais uma *razo d'amor* simplesmente, uma experiência do amor e de sua expressão como lugar originário da palavra; a *razo* agora é, em vez disso, *aizo qi res non es*, ou seja, um nada. A tenção que convida a ter experiência do lugar da palavra como nada e fala a partir deste nada é, por isso, uma *tenzo de non-re*, uma tenção de nada, e os poetas que se põem à prova nesta disputa experimentam o evento de linguagem como ser chamado a falar do nada e responder ao nada (*del dreg nien | mi voletz far respondedor*). Na segunda estrofe, Albert (o trovador Albert de Sestaro) parece identificar no silêncio a resposta à *razo* do nada. Responder ao nada — ele diz — significa compreender que ninguém convidou a falar, que não existe outro *razonador* além de *mi meteus* e, conseqüentemente, calar (*calarai me*). Deste modo um nada é «pago» por outro nada.

Na estrofe seguinte, Aimeric não admite, porém, que o silêncio seja uma experiência adequada do nada como *razo*. O nada, ele diz, tem nome: portanto, pelo simples fato de proferir seu nome, entra-se na linguagem e fala-se dele. A linguagem humana fala do nada e a partir de nada, pois nomeia o nada e, assim, já sempre respondeu a ele. Aqui Aimeric retoma as discussões sobre a natureza do nada que, no pensamento medieval, já haviam encontrado no século IX uma primeira expressão exemplar na *Epistula de nihilo et de tenebris* [*Epístola a respeito do nada e das trevas*] de Fridegiso de York. Propondo como questão se o nada seria ou não alguma coisa (*nihilne aliquid sit an non*), Fridegiso concluíra que o nada é algo, porque, seja qual for a resposta dada à questão, o nada, enquanto proferido como nome, deve necessariamente remeter a um *aliquid*[126] que é o seu significado. E, que este *aliquid* é um *magnum quiddam*,[127] prova-o, segundo o abade de York, o fato de que «a divina potência criou do nada a terra, a água, o fogo e até mesmo a luz, os anjos e a alma humana». Ao longo da Idade Média, estas especulações haviam recebido também uma forma popular, como na coletânea de adivinhas que leva o nome de *Disputatio Pippini cum Albino* [*Debate de Pepino com Albino*]. Aqui o ser do nada é indagado de forma ainda mais sutil do que na epístola de Fridegiso, e o seu estatuto de existência é definido através da oposição entre *nomen* e *res*:



ALBINUS Quod est quod est et non est?
PIPPINUS Nihil.
A. Quomodo potest esse et non esse?
P. Nomine est et re non est.[128]

Nós já encontramos algo similar a esta existência *nomine* e não *re* no pensamento teológico de Gaunilo. A dimensão de significado do nada está, realmente, muito próxima da dimensão de significado que Gaunilo apreendia como *esse in voce*[129] e como pensamento da voz só (*cogitatio secundum vocem solam*). Como esta, o nada é uma espécie de dimensão limite da linguagem e da significação, o ponto em que a linguagem deixa de significar as *res*, sem, entretanto, se tornar uma simples coisa entre as outras, pois ele, como puro nome e pura voz, indica agora simplesmente a si mesmo. Enquanto abre uma dimensão na qual existe *a linguagem*, mas não existem *as coisas* significadas, a dimensão de significado do nada se revela próxima da dos *shifters*, que indicam o próprio ter lugar da linguagem, a instância do discurso, independentemente do que nela é dito. Em relação a estes, ele se apresenta aliás como uma espécie de *shifter* supremo, que, como o ser, colhe a própria estrutura negativa da Voz que vimos ser inerente ao funcionamento dos *shifters*. (Com efeito, a expressão lingüística do nada apresenta-se quase sempre como a negação de um *shifter* ou de um *transcendentia* da lógica medieval: it. niente, fr. néant = nec-entem; fr. ant. ne-je, nennil = ne-je, ne-n-il; al. nichts = ni-wiht; ing. nothing = no-thing; lat. nullus = ne-ullus.)

Na quarta estrofe da *tenzo*, a experiência do falar a partir do nada e sobre o nada se apresenta, de fato, como experiência da dimensão de significado do *shifter* eu: experiência, pois, de uma re-flexão, na qual o sujeito falante — captado, segundo um cânone apreciado pela poesia medieval, na figura de Narciso — vê a si mesmo e ouve a própria voz (responder ao nada é fazer «como, num poço, aquele que | se remira os olhos e a cara, | e caso falasse, falara | a si mesmo»). Na resposta de Aimeric, esta experiência do eu é levada ao ponto de extrema consciência da exclusiva condição negativa do eu na instância de discurso: eu é sempre apenas aquele que profere o discurso e vê o próprio

reflexo na água, mas nem o reflexo nem o eco da voz — que não são mais do que um nada — podem fixá-lo ou garantir a sua consistência para além da instância singular de discurso (esta é justamente a tragédia de Narciso). E, nas estrofes finais, a experiência da *razo* poética se traduz (como já na tornada de uma célebre canção de Arnaut Daniel) numa série de imagens contraditórias, em que o ato de palavra é representado como um movimento incessante que não vai a parte alguma e não está em lugar nenhum.

Se nos detivemos sobre esta tenção provençal, é porque a experiência da *razo*, do advento originário da palavra poética que nela está em jogo, nos parece peculiarmente próxima da experiência negativa do lugar da linguagem, que encontramos como fundamento da tradição filosófica ocidental. Também a poesia aqui parece experimentar como *nada* o evento originário da própria palavra. As experiências poética e filosófica da linguagem não estão, portanto, separadas por um abismo, como uma antiga tradição nos habituou a pensar, mas ambas repousam originalmente em uma experiência negativa comum do ter-lugar da linguagem. Aliás, talvez só a partir desta comum experiência negativa seja possível compreender o sentido daquela cisão do estatuto da palavra que nos habituamos a chamar de poesia e pensamento; compreender, então, aquilo que, separando-os, os mantém ligados e parece indicar além de sua fratura.

É nesta perspectiva que leremos agora o segundo texto que nos havíamos proposto interrogar, o idílio *O infinito*, de Giacomo Leopardi:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,



e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

[Sempre me foi cara est'erma colina,
e esta sebe, que em muitos pontos
do último horizonte esconde a vista.
Porém, sentado, contemplando espaços
sem fim além daquela, e sobre-humanos
silêncios, e mais que profunda calma
em pensamento finjo; onde por pouco
o coração não turva. E como o vento
ouço a zoar entre estas plantas, aquele
infinito silêncio a esta voz
vou comparando: e lembra-me o eterno,
e as mortas estações, e a presente
e viva, com seu som. E então se afoga
nesta imensidão o meu pensamento:
e o naufragar me é doce neste mar.]

O pronome demonstrativo *questo* [*este*] é repetido, na poesia, seis vezes (e duas vezes retorna *quello* [*aquele*], que lhe é estreitamente correlato), sempre em posição decisiva. É como se, continuamente, no ciclo de seus quinze versos, a poesia realizasse o gesto de indicar, esbarrasse num *este* que se trata de mostrar e de apreender: de «*esta* colina», que abre o idílio, a «estas plantas» e «esta voz», que imprimem um nova virada ao discurso, até «esta imensidão» e «este mar», com os quais ele conclui. E sempre da experiência do *este* irrompe o sentimento perturbador do sem-fim, do ilimitado, como se o gesto de indicar, de dizer «este», fizesse sempre aflorar no idílio o incomensurável, o silêncio, o assombrador; e, no final, é ainda em um «este» que o pensamento se aplaca e naufraga. Além disso, a correlação gramatical que rege a alternância entre *este* e *aquele* parece, na poesia, assumir um significado particular. O *esta* do v. 2, que indica o que é caro e familiar e protege o olhar do que está acolá, converte-se, no v. 5, em um *daquela*, para lá da

qual se desvenda precisamente o ilimitado e assombroso espaço *além*. E, no v. 14, é o *aquele* — o infinito silêncio do v. 10 — a transmutar-se novamente em um [*n*]*esta* (a imensidão, na qual se afoga o pensamento).[130]

O que significa, aqui, *este*? E teremos verdadeiramente compreendido o idílio *O infinito* enquanto não tivermos tido a experiência do *este* à qual insistentemente nos convida? Se tivermos em mente o que foi dito, nas jornadas precedentes, sobre a esfera de significado do *este* e como ele, enquanto indicador da enunciação, não possa ser entendido fora de uma referência à instância de discurso, poderemos então ver no idílio um discurso no qual a esfera da enunciação, com o seu aparato formal de *shifters*, se mostra dominante. É como se o idílio consumasse, de alguma maneira, como sua própria experiência central, a experiência da instância de discurso, como se ele tentasse incessantemente aferrar o próprio ter-lugar da linguagem. Mas o que — do *shifter* este — aprendemos, com a leitura do idílio, além do que já conhecíamos por meio da ciência da linguagem e da tradição filosófica? De que modo se coloca, pois, em um texto poético, o problema da enunciação e do ter-lugar da linguagem?

Antes de mais nada, a poesia parece assumir desde sempre aquele caráter — simultaneamente universal e negativo — do «este» cuja descoberta orientara a crítica hegeliana da certeza sensível. Se, em um primeiro momento, o «esta» colina e o «esta» sebe parecem, de fato, poder ser compreendidos somente em uma indissolúvel relação existencial com o momento em que Leopardi pronuncia (ou escreve) pela primeira vez o idílio, tendo diante dos olhos uma colina e uma sebe determinadas, poucos segundos de reflexão bastam para convencer-nos do contrário. Pois certamente a poesia *O infinito* foi escrita para ser lida e repetida inúmeras vezes, e nós a compreendemos perfeitamente sem nos deslocarmos até aquele lugar próximo a Recanati (admitindo-se que tal lugar tenha existido algum dia) que algumas fotografias nos mostram precisamente com a legenda: a colina d'*O infinito*. Aqui se revela o particular estatuto da enunciação no discurso poético, o qual constitui o



fundamento da sua ambigüidade e da sua transmissibilidade: a instância de discurso, à qual o *shifter* se refere, é o próprio ter-lugar da linguagem em geral, ou seja, no nosso caso, a instância de palavra em que qualquer locutor (ou leitor) repete (ou lê) o idílio *O infinito*. Como na análise hegeliana da certeza sensível, aqui o *Isto* já é sempre um Não-isto (um universal, um *Aquilo*): mais precisamente, a instância de discurso é desde o princípio confiada à memória, mas de forma que memorável é a própria inapreensibilidade da instância de discurso como tal (e não simplesmente uma instância de discurso histórica e espacialmente determinada), a qual funda assim a possibilidade da sua infinita repetição. *No idílio leopardiano, o* este *indica já sempre além da sebe, para lá do último horizonte, na direção de uma infinidade de eventos de linguagem*. A palavra poética acontece, pois, de tal modo que o seu acontecimento escapa já sempre em direção ao futuro e ao passado, e o lugar da poesia é sempre um lugar de memória e repetição. Isto significa que o infinito do idílio leopardiano não é simplesmente um infinito espacial, mas (como é, de resto, explicitamente dito nos versos 11-12), também e primordialmente, um infinito temporal.

A análise dos *shifters* temporais do idílio é, deste ponto de vista, muito significativa. A poesia começa com um passado: «sempre me *foi* cara...» O passado — como mostra a análise de Benveniste — determina-se e compreende-se apenas em relação àquela dimensão axial e fonte da temporalidade que é a instância presente de discurso. O *foi* remete, pois, necessariamente, ao *este* presente, mas de tal maneira que o *este* se mostra como um já-ter-sempre-sido, é sugado infinitamente de volta ao passado. Todos os outros *shifters* temporais do idílio estão no presente: mas o *sempre foi* do primeiro verso adverte-me de que a presente instância de discurso já é, na realidade, um ter-sido, um passado. No idílio, a instância de discurso, como dimensão axial da temporalidade, esquiva-se, pois, de volta ao passado, assim como, pelo mesmo motivo, também remete adiante, para o futuro, na direção de uma transmissão e de uma memória interminável.

Se o que extraímos da leitura do texto leopardiano é exato, então aquilo que *O infinito* diz é aquela mesma experiência que vimos constituir para a filosofia a experiência fundamental: ou

seja, que o ter-lugar da linguagem é indizível e inapreensível, que a palavra, tendo-lugar no tempo, acontece de tal modo que *o seu acontecimento permanece necessariamente não dito naquilo que se diz*. O espaço sem fim que o *este* escancara ao olhar é um lugar de sobre-humano e assombroso silêncio, que pode ser mostrado apenas em relação à instância de discurso (que, também aqui, se apresenta como uma voz: «... aquele | infinito silêncio a esta voz | vou comparando...»); e a própria instância de discurso pode apenas ser rememorada e repetida ao infinito, sem se tornar, em virtude disso, dizível e *encontrável* [*trovabile*].

A experiência poética da dicção[131] parece assim coincidir perfeitamente com a experiência da linguagem da filosofia. Para dizer a verdade, a poesia — toda poesia — contém, aliás, com respeito a esta, um elemento que já adverte sempre quem a escuta ou repete de que o evento de linguagem em questão já foi e retornará infinitas vezes. Este elemento, que de algum modo funciona como um *super-shifter*, é o elemento métrico-musical. Nós estamos acostumados a ler a poesia como se o elemento métrico não tivesse nenhuma relevância do ponto de vista semântico. Sem dúvida — diz-se —, a estrutura métrico-musical é essencial à poesia e não pode ser alterada; mas *por que* ela é tão essencial, o que ela diz em si realmente — isto permanece, usualmente, na sombra. A genérica referência à música não é, aqui, de nenhuma ajuda, pois a música, segundo uma interpretação que persiste ainda hoje, é, precisamente, um discurso despido de significado lógico (ainda que exprima sentimentos).

Entretanto, qualquer um que repita o verso que abre o *O infinito*:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle

ou então o verso de Saba:

Nella mia giovanezza ho navigato[132]

percebe que, aqui, o elemento musical diz imediatamente algo essencial, em relação ao qual falar simplesmente de «redundância



do significante», como o faz, em geral, a crítica moderna, revela-se certamente inadequado.

O elemento métrico-musical, antes de mais nada, mostra o verso como lugar de uma memória e de uma repetição. O verso (*versus*, de *verto*, ato de virar, voltar-se, retornar, oposto a *prorsus*, ao prosseguir em linha reta da prosa) informa-me, pois, que estas palavras já aconteceram sempre e retornarão ainda, que a instância de palavra que nele tem lugar é, portanto, inapreensível. Através do elemento musical, a palavra poética comemora então o seu próprio inacessível lugar originário e diz a indizibilidade do evento de linguagem (*encontra* [*trova*], pois, o inencontrável [introvabile]).

*Musa* é o nome que os Gregos davam a esta experiência da inapreensibilidade do lugar originário da palavra poética. Platão, no *Íon*, apresenta como caráter essencial da palavra poética o de ser um εὕρημα Μοισᾶν (534*d* ), uma «invenção das Musas», e de escapar, portanto, necessariamente, àquele que a profere. Proferir a palavra poética significa «ser possuído pela Musa» (536*b*): ou seja, fora da imagem mítica, ter experiência da alienação do lugar originário da palavra que está implícito em todo falar humano. Por isso, Platão pode apresentar a palavra poética e a sua transmissão como uma cadeia magnética que pende das Musas e mantém juntos, suspensos num êxtase comum, poetas, rapsodos e ouvintes: e este, ele diz, é o significado do canto mais belo (τὸ κάλλιστον μέλος): mostrar que as palavras poéticas não pertencem originalmente ao homem nem são obra humana (οὐκ ανθρώπινα ... οὐδὲ ἀνθρώπον, 534*e*).

Justamente porque também a filosofia faz da experiência da linguagem seu próprio problema supremo (o problema do ser), Platão podia apresentar com razão a filosofia como «música suprema» (ὡς φιλοσοφίας ... οὔσης μεγίστης μουσικῆς; *Féd.* 61*a*) e a musa da filosofia como a «verdadeira musa» (τῆς ἀληθινῆς μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας; *Rep.* 548*b*).

O «confronto» que se prolonga desde sempre entre poesia e filosofia é, portanto, bem diverso de uma simples rivalidade; ambas tentam apreender aquele inacessível lugar original da

palavra, em relação ao qual se vêem ameaçados, no homem falante, seu próprio fundamento e sua própria salvação. Mas ambas, e nisto fiéis à própria inspiração «musical», *mostram* enfim este lugar como *inencontrável* [*introvabile*]. A filosofia, que nasce exatamente como tentativa de liberar a poesia da sua «inspiração», consegue, afinal, reter a própria Musa, para fazer dela, como «espírito», o seu próprio sujeito; mas este espírito (*Geist*) é, precisamente, o negativo (*das Negative*), e a «voz mais bela» (καλλίστην φωνήν, *Phr.* 259*d*), que, segundo Platão, compete à Musa dos filósofos, é uma voz sem som. (Por esta razão, talvez, nem a poesia nem a filosofia, nem o *verso* nem a *prosa* possa jamais levar a cabo por si a própria empresa milenar. Talvez apenas uma palavra na qual a pura prosa da filosofia interviesse, a certa altura, rompendo o verso da palavra poética e na qual o verso da poesia interviesse, por sua vez, dobrando em anel a prosa da filosofia seria a verdadeira palavra humana.)

Mas, o idílio leopardiano verdadeiramente não mostra nada além da inencontrabilidade [introvabilità] do lugar da linguagem que já havíamos aprendido a reconhecer como patrimônio específico da tradição filosófica? Não parece, ao contrário, ter-se realizado, nos últimos três versos, uma transformação na qual a experiência do infinito e do silêncio se converte em algo que, ainda que apresente a figura de um «naufrágio», não é mais, porém, caracterizado como negativo?

E il naufragar m'è dolce in questo mare.

O *shifter* «este», que nos primeiros versos abria a brecha através da qual o «caro» e o familiar se precipitavam no «sem fim» e no «silêncio», indica agora a mesma «imensidão» como lugar de um *doce* naufrágio. O «doce» e o «este» (mar) do último verso, aliás, parecem revocar explicitamente o «caro» e o «esta» (colina) do primeiro verso, como se o idílio retornasse ao mesmo lugar de onde havia partido. Talvez não possamos compreender a experiência que o último verso nos apresenta como um doce naufrágio sem antes voltar a ler o verso que abre o idílio e que o último parece quase espelhar na própria dicção:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle...



Na nossa leitura precedente, que se detinha sobretudo nos indicadores da enunciação (*este* e *foi*), havíamos deixado de lado justamente a palavra que abre a poesia: sempre. Efetivamente, também este advérbio contém um elemento que poderia ser reportado à esfera dos pronomes e, portanto, da enunciação: de fato, o lat. *semper* deixa-se analisar em *sem-per*, onde *sem* é o antigo termo indo-europeu para a unidade (cfr. gr. εἷς, ἕν; as outras línguas indo-européias substituíram este termo com uma palavra que significa «só, único», como no lat. *unus*). *Semper* significa *de uma vez por todas*, contendo, pois, a idéia de uma unidade que atravessa e reúne uma pluralidade e uma repetição. O *sempre* que abre o idílio faz, portanto, um sinal na direção de um hábito, de um *ter* (*habitus*) que recolhe na unidade (*uma vez*) uma multiplicidade (*todas as vezes*): *o ter sempre cara esta colina.* Todo o idílio pode ser lido, neste sentido, como a tentativa de apreender um hábito (aquele hábito, aquela «faculdade de acostumar-se» que inúmeras notas do *Zibaldone*[133] nos descrevem como a faculdade fundamental do homem), de ter a experiência do significado da palavra *sempre*. Objeto do hábito é um «este», ou seja, como já vimos, algo que remete a um evento de linguagem. Que experiência do «este», do ter-lugar da linguagem está implícita no hábito, no ter *sempre* caro? É a tentativa de responder a esta pergunta, de ter, pois, experiência do *sempre*, que lança de golpe o poeta no espaço sem fim «onde por pouco | o coração não turva». O hábito — aquilo que mantém unido — estilhaça-se em um *este* e em um *aquele* que se espelham sem fim: uma vez e novamente uma outra, interminavelmente, contra o *de uma vez por todas* do «sempre» inicial.

A experiência em questão no idílio é, pois, a do estilhaçamento de um hábito, da ruptura de uma morada habitual em uma «surpresa»: a coisa mais simples e familiar apresenta-se, de chofre, como um inencontrável e um estranho. O hábito cede lugar a um *pensamento*, que «finge» (isto é, representa-se) como uma ilimitada multiplicidade o *sempre* (o *sim-ples*)[134] inicial. Este pensamento se move em uma «comparação» entre um *aquele* e um *este*, «aquele infinito silêncio» e «esta voz»; ou seja, entre uma experiência do lugar da linguagem como inabarcável imensidão (que, mais abaixo, aparecerá como um passado: «as mortas

estações») e a voz que indica este mesmo lugar como algo vivo e presente. O pensamento é o movimento que, realizando de modo cabal a experiência da inencontrabilidade do lugar da linguagem, procura *pensar*, isto é, manter em suspenso, com*parar* as suas dimensões.

Em 8 de agosto de 1817, Leopardi escreve a Giordani:

> ... a outra causa que me faz infeliz é o pensamento... Em mim o pensamento provocou por longuíssimo tempo e ainda provoca martírios tais, pela simples razão de que me teve sempre e ainda me tem à sua mercê... que me prejudicou de maneira evidente, e acabará por matar-me, se eu antes não mudar de condição.

Anos depois, em uma data que não é possível determinar, mas que por certo é anterior a 1831, Leopardi compõe um canto que leva o título: *O pensamento dominante*. Aqui o pensamento ainda mantém o poeta à sua mercê, aliás, é o seu «potente dominador»; entretanto, ele agora não se apresenta mais como causa de infelicidade, mas como «dulcíssimo»; um «terrível, mas caro | dom do céu»; causa de afã, certamente, mas «causa dileta de infindos afãs». Aos olhos do poeta ele descerra, como em um «estupendo encanto», uma «nova imensidão»; mas esta imensidão é a coisa mais doce, um «paraíso». O pensamento é, agora, o «meu» pensamento, a posse que só a morte poderá subtrair ao poeta. Assim, o potente dominador tornou-se, afinal, algo que se pode *ter*: «altro più dolce aver che il tuo pensiero»,[135] diz o último verso do canto.

O que aconteceu entre a carta de 1817 e o momento em que o poeta compõe *O pensamento dominante*? O que transformou a angustiante mercê do pensamento na experiência mais doce e mais própria?

É uma conversão semelhante, um «mudar de condição» («acabará por matar-me, se eu não mudar de condição»), que devemos ler no idílio *O infinito*. A conversão por meio da qual o pensamento se transforma, de cruel senhor, em um doce haver[136] tem, no idílio, a figura de um naufrágio. Este «doce» naufrágio do pensamento tem lugar em um «este», que indica,



agora, a mesma «imensidão» que, no início do idílio, o estilhaçamento do hábito havia escancarado no lugar da linguagem. O pensamento naufraga naquilo que se dá a pensar: o ter-lugar — inencontrável — da linguagem. Mas o afogar do pensamento «neste» mar permite agora retornar ao «sempre caro» do primeiro verso, à morada habitual da qual o idílio havia partido. A viagem — que se realiza no «pequeno poema» d'*O infinito* (idílio quer dizer: «pequena forma») — é verdadeiramente mais breve do que qualquer tempo e do que qualquer medida, pois conduz ao coração do Mesmo. Ele parte de um hábito e regressa ao *mesmo* hábito. Mas, nesta viagem, a experiência do evento de palavra, que havia aberto ao pensamento o seu inaudito silêncio e os seus espaços sem fim, deixa de ser uma experiência negativa. O lugar da linguagem agora está verdadeiramente perdido para sempre; para sempre, isto é, de uma vez por todas. O pensamento, em seu naufrágio, com*par*ou, ou seja, emparelhou, reconduzido ao Mesmo, as dimensões negativas do evento de linguagem, o seu ter-sido e o seu devir, o silêncio e a voz, o ser e o nada; e, no extinguir-se do pensamento, no exaurir-se da dimensão do *ser*, emerge pela primeira vez na sua simples clareza a figura do *ter* do homem: o *ter sempre caro* como morada habitual, como *êthos* do homem.

# EXCURSUS 6
## *(entre a sétima e a oitava jornada)*

*A pertinência essencial do nada e da negatividade à linguagem e à temporalidade já está perfeitamente expressa em uma passagem de um manuscrito leonardesco (Cód. Arundel, f. 131r) com a qual todo pensamento da negatividade deve necessariamente voltar a confrontar-se:*

> *Infra le magnitudine delle cose che sono infra noi, l'essere del nulla tiene il principato e 'l suo ufitio s'astende infra le cose che non ànno l'essere, e la sua essentia risiede a presso del tempo, infra 'l preterito e 'l futuro, e nulla possiede del presente.*[137]

*Outro fragmento do mesmo fólio contém uma redação diversa, que assim principia:*

> *Quello che è detto niente si ritrova solo nel tempo e nelle parole...*[138]

*O ser do nada, enquanto pertencente ao tempo e à linguagem, é pensado aqui como a grandeza fundamental («tiene il principato»). Além disso, os entes lógico-temporais (como «cose che non ànno l'essere») são opostos aos entes naturais, pois, não tendo lugar nestes, estão fundados e contidos no nada:*

*El nulla a presso di noi contiene in sé tutte le cose che non ànno l'essere, e a presso del tempo risiede infra il preterito e 'l futuro e nulla possiede del presente, e a presso di natura non à loco (f. 132v).*[139]

*As outras anotações dos fólios contêm reflexões sobre os conceitos de ponto, linha, superfície, e mostram a estreita conexão operativa — que jamais deveria ser esquecida — entre o nada e os fundamentais conceitos geométrico-matemáticos.*



# OITAVA JORNADA

Experimentemos, por um momento, voltar o olhar para o caminho percorrido. Partindo das experiências do *Da-sein* (ser-o-aí) em Heidegger e do *das Diese nehmen* (apreender o Isto) em Hegel, vimos que a negatividade à qual ambas introduzem e «iniciam» o homem tem o seu fundamento na remissão dos *shifters Da* e *Diese* ao puro ter-lugar da linguagem, distinto daquilo que, neste ter-lugar, é formulado em proposições lingüísticas. Esta dimensão — que coincide com aquela que a lingüística moderna define mediante o conceito de enunciação, mas que, na história da metafísica, constitui desde o início a esfera de significado da palavra *ser* — tem o seu fundamento último em uma Voz. Todo *shifter* tem a estrutura de uma Voz. A Voz aqui pressuposta é, porém, definida por meio de uma dupla negatividade: por um lado, ela é considerada, realmente, apenas como voz suprimida, como ter-sido da φωνή natural, e este suprimir-se é a articulação originária (ἄρθρον, γράμμα) em que se efetua a passagem da φωνή ao λόγος, do vivente à linguagem; por outro lado, esta Voz não pode ser *dita* pelo discurso do qual *mostra* o ter-lugar originário. Que a articulação originária da linguagem possa ter lugar apenas em uma dupla negatividade, isto significa que a linguagem é e não é a voz do homem. Se a linguagem fosse imediatamente a voz do homem, como o zurro é a voz do asno e o rechino é a voz da cigarra, o homem não poderia *ser-o-aí* nem *apreender o Isto*, logo, não poderia jamais ter experiência do ter-lugar da linguagem e da abertura do ser. Por outro lado,

porém, (como mostram a dialética heideggeriana de *Stimmung* e *Stimme* e a figura hegeliana da Voz da morte) se o homem não tivesse radicalmente voz (nem mesmo uma Voz negativa), todo *shifter*, assim como toda possibilidade de indicar o evento de linguagem, se extinguiria. Uma Voz — uma voz silenciosa e indizível — é o *shifter* supremo que permite ao pensamento ter experiência do ter-lugar da linguagem e fundar, com isto, a dimensão do ser na sua diferença em relação ao ente.

Uma vez que realiza, por meio da sua dupla negatividade, a articulação originária de φωνή e λόγος, a dimensão da Voz constitui, além disso, o modelo segundo o qual a cultura ocidental pensa um dos próprios problemas supremos: aquele da relação e da passagem entre natureza e cultura, φύσις[140] e λόγος. Esta passagem já é pensada sempre como um ἄρθρον, uma articulação, ou seja, como uma descontinuidade que é, ao mesmo tempo, uma continuidade, um suprimir-se que é, igualmente, um conservar-se (tanto ἄρθρον quanto ἁρμονία pertencem originalmente ao vocabulário da marcenaria: ἁρμόττω significa *com-ponho* [*com-metto*], reúno, como faz o marceneiro com dois pedaços de madeira). Neste sentido, a Voz é verdadeiramente a *harmonia* invisível, que Heráclito dizia ser mais forte do que a visível ( ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων; fr. 54 Diels), pois, na sua dupla negatividade, engendra a *co-missura* [*com-messura*][141] que constitui o que é próprio daquele ζῷον λόγον ἔχων que é o homem. Nesta definição, o ἔχειν, o *ter* do homem, que constitui em unidade a dualidade de vivente e linguagem, é pensado então, desde sempre, no modo negativo de um ἄρθρον: o homem é aquele vivente que se suprime e, simultaneamente, se conserva — como indizível — na linguagem: a negatividade é o modo humano de *ter* a linguagem. (Quando Hegel pensa o negativo como *Aufhebung*, aquilo que ele pensa é, precisamente, a ἄρθρον como tal, a comissura invisível que é mais forte do que a visível porque constitui a própria íntima pulsação vital — *Lebenpuls* — de cada existente.)

O mitologema da Voz é, portanto, o mitologema original da metafísica; mas, desde que a Voz é também o lugar originário da negatividade, a negatividade é inseparável da metafísica.



(Aqui se faz evidente o limite de toda crítica da metafísica — de que são exemplos tanto a filosofia da diferença quanto o pensamento negativo e a gramatologia — que acredita ultrapassar o seu horizonte radicalizando o problema da negatividade e da não-fundamentação: isto equivale, de fato, a pensar como superação da metafísica uma pura e simples repetição do seu problema *fundamental*.)

Dado que a experiência de linguagem da metafísica tem o seu último e negativo fundamento em uma Voz, esta experiência resulta já sempre cindida em dois planos distintos: o primeiro, que pode somente ser *mostrado*, corresponde ao próprio ter-lugar da linguagem descerrado pela Voz; o segundo é, por sua vez, o plano do discurso significante, vale dizer, daquilo que é dito no interior deste ter-lugar.

A cisão da linguagem em dois planos irredutíveis atravessa todo o pensamento ocidental, da oposição aristotélica entre a primeira οὐσία e as outras categorias (à qual se aduna aquela outra — que marca profundamente a experiência greco-romana da linguagem — entre *ars inveniendi* e *ars iudicandi*, entre tópica e lógica em sentido estrito) à dualidade de *Sage* e *Sprache*, em Heidegger, e de *mostrar* e *dizer*, em Wittgenstein. A própria estrutura da transcendência — que constitui o caráter decisivo da reflexão filosófica sobre o ser — tem o seu fundamento nesta cisão: apenas porque o evento de linguagem transcende já sempre aquilo que é dito neste evento, algo como uma transcendência no sentido ontológico pode ser mostrada.

Até mesmo a lingüística moderna recebe esta cisão como oposição de *língua* e *fala*, entre as quais (como mostram tanto a reflexão do último Saussure quanto a de Benveniste sobre a dupla significação da linguagem humana) não existe passagem. A dimensão negativa, que constitui o único *shifter* possível entre estes dois planos (e cujo lugar identificamos, na história da filosofia, na Voz), está presente, também na lingüística moderna, no conceito de *fonema*, deste ente puramente negativo e insignificante, o qual, contudo, é precisamente aquilo que abre e torna possível a significação e o discurso. Porém, justamente pelo fato de ele constituir o fundamento negativo da linguagem, o problema do *lugar* do fonema não pode ser solucionado no

âmbito da ciência da linguagem, e Jakobson legitimamente o remetia, com uma brincadeira cheia de seriedade, à ontologia. Como «som da língua» (ou seja, de algo que, por definição, não pode ter som), ele está singularmente próximo da idéia heideggeriana de uma «Voz sem som» e de um «som do silêncio»; e a fonologia, que se define como ciência dos sons da língua, apresenta-se como um perfeito análogo da ontologia, que, com base nas considerações precedentes, podemos definir como «ciência da voz suprimida, isto é, da Voz».

Se retornarmos neste ponto ao problema do qual havíamos partido, a saber, àquela «relação essencial» entre linguagem e morte que «surge num relâmpago, mas permanece impensada», e que, portanto, nos havíamos proposto a interrogar, poderemos talvez tentar uma primeira resposta. A relação essencial entre linguagem e morte tem — para a metafísica — o seu lugar na Voz. *Morte e Voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente inseparáveis.* Ter experiência da morte como morte significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, *em seu lugar*, de outra Voz (que se apresenta no pensamento gramatical como γράμμα, em Hegel como Voz da morte, em Heidegger como Voz da consciência, na lingüística como fonema) que constitui o originário fundamento *negativo* da palavra humana. Ter experiência da Voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua *liberdade*.

Aqui a lógica mostra — no horizonte da metafísica — a sua originária e decisiva conexão com a ética. A Voz é, de fato, na sua essência, vontade, puro querer-dizer. O querer-dizer que está em questão na Voz não deve, porém, ser interpretado no sentido psicológico, não é algo como um impulso nem indica a volição de um sujeito que vise um objeto determinado. A Voz, nós o sabemos, não diz nada, não quer-dizer nenhuma proposição significante: ela indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem, é, pois, uma dimensão puramente *lógica*. Mas, o que está em jogo nesta vontade para que ela tenha o poder de abrir ao homem a maravilha do ser e o terror do nada?



A Voz não quer nenhuma proposição e nenhum evento; ela quer *que a linguagem seja*, quer *o evento originário*, que contém a possibilidade de todo e qualquer evento. A Voz é a dimensão ética originária, na qual o homem pronuncia o seu *sim* à linguagem e consente que ela tenha lugar. Consentir com (ou recusar-se a) a linguagem não significa aqui simplesmente falar (ou calar). Consentir com a linguagem significa fazer que, na experiência abissal do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz, se abra ao homem outra Voz e, com esta, a dimensão do ser e, juntamente, o risco mortal do nada. Consentir com o ter-lugar da linguagem, escutar a Voz, significa, por isso, consentir também com a morte, ser capaz de morrer (*sterben*) ao invés de simplesmente deceder (*ableben*).

Por isso, a Voz, o elemento *lógico* originário, é também, para a metafísica, o elemento *ético* originário: a liberdade, a *outra* voz e a *outra* morte — a Voz da morte, poderíamos dizer, para exprimir a unidade de sua articulação —, que faz da linguagem a *nossa* linguagem e do mundo o *nosso* mundo e constitui, para o homem, o negativo fundamento do seu ser *livre* e *falante*. No horizonte da metafísica, o problema do ser não é, portanto, em última instância, separável do problema da vontade, assim como a lógica não é separável da ética.

É a esta originária e insuperável conexão que se devem tanto a situação, na *Política* de Aristóteles, do problema ético-político na passagem da φωνή ao λόγος

> λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθεν, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τοῦ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικάιου καὶ αδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν, ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

> [Apenas o homem, entre os viventes, possui a linguagem. A voz, realmente, é indício de dor e de prazer e, por conseguinte, pertence também aos outros viventes (de fato, a sua natureza chegou a ter sensação da dor e do prazer e a significá-los reciprocamente), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o desconveniente, como também o justo e o injusto; isto é próprio dos homens em confronto com os outros viventes, o ter exclusivamente a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade] (1253*a*, 10-18);

quanto, na *Crítica da razão prática*, a caracterização da vontade ética como «*razão* pura prática» e, nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, de Schelling, o apresentar-se do ser, na sua abissalidade, como vontade («Em última e suprema instância não se dá outro ser além do querer. O querer é o ser originário [*Ursein*] e somente a ele são adequados os predicados deste: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, auto-assentimento. Toda a filosofia tenta unicamente encontrar esta suprema expressão»), e desta vontade, por sua vez, como vontade que não quer nada.

Somente quando a decisiva conexão de lógica e ética que se exprime nestes três textos terá sido, no horizonte da metafísica, pensada até o fundo, isto é, até o sem fundo do qual chama a Voz sem som de Sigḗ, será possível — se for possível — pensar além daquele horizonte, ou seja, além da Voz e da sua negatividade. O fundamento comum da lógica e da ética permanece, de fato, para a metafísica, um fundamento negativo. Por isso, toda compreensão da lógica deve, em última instância (o pensamento de Wittgenstein mostra-o claramente), chocar-se necessariamente com um problema ético, que permanece, para ela, informulável; e, da mesma maneira, no horizonte da metafísica, a ética — que realiza a experiência que a lógica não pode senão mostrar — deve, afinal, chocar-se com um problema lógico, ou seja, com uma impossibilidade de dizer. *A unidade originária de lógica e ética é, para a metafísica, uma sigética.*

Se a relação entre linguagem e morte «permanece impensada», isto ocorre, então, porque a Voz — que constitui a possibilidade desta relação — é o impensável sobre o qual a



metafísica funda toda possibilidade de pensamento, o indizível sobre o qual se funda todo o seu dizível. A metafísica é *pensamento e vontade do ser*, vale dizer, *pensamento e vontade da Voz* (ou pensamento e vontade da morte); mas este «pensamento» e esta «vontade» devem necessariamente permanecer não tematizados, pois podem sê-lo apenas no modo da mais extrema negatividade.[142]

É aqui que a tradição da filosofia ocidental mostra o seu nexo originário com a experiência trágica. Já na aurora do pensamento grego, a experiência humana da linguagem (a experiência, pois, do homem como *vivente* e *falante*, simultaneamente um ser natural e um ser lógico) mostrara-se, no espetáculo trágico, necessariamente cindida em um conflito insanável. Na *Oréstia*, este conflito se manifesta como contraste entre a voz do sangue, que tem sua expressão no canto das Erínias (este «canto fúnebre sem lira», ἄνευ λύρας ... θρῆνον, que o coração «aprendeu sozinho», αὐτοδίδακτος, em oposição à linguagem, que se aprende com os outros; *Agam.* vv. 990-993), e o λόγος, a palavra que discute e persuade, personificada por Atenas e Zeus Agoraios, Zeus da palavra livremente trocada em público. A conciliação entre estas duas «vozes», cada uma das quais se apresenta como um direito (uma *díkē*) e um destino (uma *moîra*), é certamente, segundo a interpretação tradicional, o tema da trilogia esquiliana; porém, decisivo aqui é o fato de que, no contraste entre estas duas vozes, em nenhuma das quais o herói pode reconhecer-se plenamente, a dimensão propriamente trágica venha à tona como uma impossibilidade de dizer:

> Eἰ δὲ μὴ τεταγμένα
> μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν
> εἶργε μὴ πλέον φέρειν,
> προφθάσασα καρδία
> γλῶσσαν ἄν τάδ' ἐξέχει·

> [Se a moira designada pelos deuses não impedisse a moira de levar mais, o coração, precedendo à língua, pronunciaria tais coisas...] (*Agam.*, vv. 1025-1029).

É neste silencioso *non liquet*,[143] e não em uma positiva conciliação, que devemos ver, segundo a profunda intuição de Rosenzweig e de Benjamin, a essência do diálogo trágico («O trágico — escreve Rosenzweig — criou para si a forma do diálogo para poder representar o silêncio».) Se existe conciliação entre as duas «moiras» do homem, entre φύσις e λόγος, entre sua voz e sua linguagem, ela pode consistir apenas no silêncio. (Aqui devemos ver, talvez, a origem da acusação, dirigida a Ésquilo, de ter revelado, com as suas tragédias, os mistérios de Elêusis; cfr. Arist., *Ét. Nic.* 1111*a*).

No *Édipo rei* sofocliano, a cisão na qual já está sempre presa toda palavra humana se mostra da maneira mais clara. Sendo o *vivente* que possui a *linguagem* e, como tal, submetido a um dúplice destino, o homem não pode *saber* tudo aquilo que diz e está exposto, se o *quer* saber, à possibilidade do erro e da ὕβρις.[144] A palavra torna-se então o lugar de um conflito entre o que se pode con-saber naquilo que se diz e o que necessariamente se diz sem saber: e o destino apresenta-se precisamente como aquela parte da linguagem que o homem, pela sua dúplice *moîra*, não pode con-saber. Assim, Édipo, no momento em que, movido pela vontade de «indagar toda palavra» (πάντα φὰρ σκοπῶ λόγον, v. 291), acredita estar afirmando a própria inocência e conhecer o limite da própria con-sciência[145] (συνειδέναι), profere, em vez disso, a própria condenação:

> ἐκεύχομαι δ', οἴκοσιν εἰ ξυνέστιος
> ἐν τοῖς ἐμοῖς γένοιτ' ἐμοῦ ξυνειδότος,
> παθεῖν ἅπερ τοῖσδ' ἀρτίως ἠρασάμην.
>
> [A mim mesmo auguraria, se o assassino fosse hóspede em minha casa e disso eu fosse consciente [146] (ξυνειδότος), que sofresse a pena daquela mesma maldição que há pouco lancei sobre os outros] (vv. 249-251).

Acreditando ter decifrado o enigma da linguagem e deter, assim, uma «técnica que supera toda técnica» (τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα; v. 380), ele se vê, enfim, confrontado com o enigma do próprio nascimento, da própria φύσις, e sucumbe



diante dele. E é nas palavras do coro de *Édipo em Colona* que devemos ver a quintessência da experiência trágica da linguagem:

> Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
> κᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,
> βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥ-
> κει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.
>
> [Não ter nascido vence toda palavra; mas, tendo vindo à luz, o melhor é retornar quanto antes para lá, de onde se veio] (vv. 1224-1227).

Somente um μὴ φῦναι, um não ser nascido, um não ter natureza (φύσις), poderia vencer a linguagem e permitir ao homem liberar-se da culpa que se constitui no nexo destinal de φύσις e λόγος, de vivente e linguagem; porém, dado que isto é obviamente impossível, pois o homem é um *nascido*, tem nascimento e natureza, o melhor é, para ele, retornar quanto antes para lá de onde veio, retroceder para além do nascimento através da experiência silenciosa da morte (nos versos precedentes, a morte é definida: «sem cantos, sem lira, sem dança» — «ἀνυμέναιος, ἄλυρος, ἄχορος»).

A filosofia, com a sua busca de outra voz e de outra morte, apresenta-se justamente como uma retomada e, ao mesmo tempo, uma superação da sabedoria trágica: ela procura dar voz à experiência silenciosa do herói trágico e, desta maneira, constituí-la como fundamento da dimensão mais propriamente humana.

É neste contexto que devemos observar a aparição, nos trágicos, do tema da συνείδησις, da *con-scientia*. O termo συνείδησις (como o termo afim σύννοια)[147] indica um «con-saber consigo mesmos» (συνειδέναι ἑαυτῷ é a expressão que se encontra nos textos de Sófocles e de Eurípides, como também em Aristófanes e, na documentação mais antiga, em Safo) que possui desde o início uma conotação ética, pois geralmente tem como objeto uma culpa (ou uma inocência) e é acompanhado por um *pathos*:

Τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος;
Ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος.

[Que sofres? Que mal te destrói? — a consciência, pois eu con-sei (comigo mesmo) ter cometido algo terrível] (Eur., *Or.*, vv. 395-396).

Mas o importante é que este con-saber — que, como tal, implica necessariamente uma referência à esfera do **λόγος** — se apresenta, desde o início, mudo e se manifesta em um angustiante silêncio. Na *Eunômia*, de Sólon, um dos mais antigos documentos em que aparece o verbo **συνειδέναι**, o caráter *ético* e contemporaneamente *silencioso* deste *consaber* (que é aqui referido à própria Dîkē) já está presente:

ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα,
τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισαμένη.

[(Dîkē) calando, con-sabe as coisas acontecidas e passadas e, no tempo oportuno, sobrevém em cada caso para punir].

E, no *Prometeu acorrentado* esquiliano, a **σύννοια** do herói manifesta-se como experiência silenciosa de «devora o coração»:

μή τοι χλιδῇ δοκεῖτε μηδ' αὐθαδίᾳ
σιγᾶν με· συννοίᾳ δὲ δάπτομαι κέαρ,
ὁρῶν ἐμαυτὸν ὧδε προυσελούμενον.

[Não acrediteis que eu me cale por soberba ou arrogância; é pela con-sciência que me devoro o coração, vendo a mim mesmo tão ultrajado] (vv. 436-438).

É tão essencial, a este con-saber, o silêncio, que freqüentemente ele é atribuído a um objeto inanimado (no *Filoctetes* sofocliano, vv. 1081-1085, con-sciente com o herói é o antro rochoso em que ele jaz; na *Electra*, con-sciente da dor da heroína é o «leito insone»); e quando, muito precipitadamente, é traduzido em palavras, como nos versos citados do *Édipo rei*, ele abre a



brecha por onde ameaça a **ὕβρις**. Perfeitamente coerente com estes dados da tragédia é a definição da consciência (**σύννοια**) que encontramos em um dos **ὅροι**[148] platônicos: **διάνοια μετὰ λύπης ἄνευ λόγου**, «pensamento com dor sem discurso» (que, refletindo-se bem, é quase a descrição heideggeriana da Voz da consciência).

É esta muda e angustiada consciência, esta *sigética* que se abre entre o ser-nascido do homem e o seu ser falante, que a filosofia, recolhendo assim a exigência mais profunda do espetáculo trágico, põe como fundamento tanto da lógica quanto da ética. Aqui não é o lugar para seguirmos o desenvolvimento do conceito de **συνείδησις** no pensamento grego pós-trágico nem de mostrar de que maneira, já em Sócrates, ela se torna um elemento «demônico» e adquire uma voz própria (**δαιμόνιον**[**τι**], **φωνή τις**, *Ap.* 31*d*), e como, no Estoicismo, na forma de «reta consciência» (**ὀρθὴ συνείδησις**), ela então representa para o homem a certeza suprema; o importante aqui é observar que a «consciência» da filosofia ocidental apóia-se originalmente sobre um fundamento mudo (sobre uma Voz) e que jamais poderá ter deste silêncio uma compreensão em toda sua profundidade. Estabelecendo com rigor os limites do que pode ser conhecido naquilo que se diz, a lógica recolhe esta Voz silenciosa e faz dela o negativo fundamento de todo saber; a ética, de sua parte, experimenta-a como aquilo que deve necessariamente permanecer não dito naquilo que se diz. Em ambos os casos, contudo, o fundamento último permanece rigorosamente informulável.

Se esta voz é o fundamento místico sobre o qual se apóia toda a nossa cultura, a sua lógica como também a sua ética, a sua teologia e a sua política, o seu saber e a sua loucura, então o místico não é algo em que possa encontrar fundamento outro pensamento que tente pensar além do horizonte da metafísica, em cujo extremo confim — o niilismo — ainda nos movemos; ele não é senão o fundamento indizível (isto é, negativo) da onto-teo-lógica, e somente uma liquidação do místico poderia desobstruir o campo para um pensamento (para uma palavra) que pensasse (falasse) além da Voz e da sua *sigética*: que tivesse morada, portanto, não sobre fundamentos indizíveis, mas na in-fância do homem.

Talvez o tempo das coisas absolutamente dizíveis, cujo extremo furor niilista nos é dado hoje experimentar; o tempo em que todas as figuras do Indizível e todas as máscaras da onto-teológica foram *liquidadas*, ou seja, solvidas e pagas em palavras que mostram simplesmente o nada sobre o qual se fundam; o tempo em que toda a experiência humana da linguagem foi reconduzida à última realidade negativa de um querer-dizer nada; talvez este tempo seja também aquele em que se possa tornar novamente visível a morada in-fantil (in-fantil, ou seja, sem vontade e sem Voz e, todavia, *ética*, habitual) do homem na linguagem.

Dá-se, no interior da metafísica, uma tentativa de pensar o impensável mesmo, de colher, pois, o próprio fundamento negativo? Vimos que a abertura original da linguagem, o seu ter-lugar, que descerra ao homem o ser e a liberdade, não pode ser dita, por sua vez, na linguagem. Somente a Voz mostra, em uma muda maravilha, o seu lugar inacesso, e pensar a Voz é, então, necessariamente, a atribuição suprema da filosofia. Porém, uma vez que a Voz é aquilo que cinde já sempre toda experiência de linguagem e que estrutura originalmente a diferença de mostrar e dizer, ser e ente, mundo e coisa, colher a Voz pode significar apenas pensar além destas oposições: logo, pensar *o Absoluto*. O absoluto é o modo pelo qual a filosofia pensa o próprio fundamento negativo. Na história da filosofia ele recebe vários nomes: ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ[149] em Platão, θεωρία, νοήσεως νόησις[150] em Aristóteles, *Uno* em Plotino, *Indiferença* em Schelling, *Idéia absoluta* em Hegel, *Ereignis* em Heidegger: mas, em cada caso, o pensamento do Absoluto tem a estrutura de um processo, de um sair de si que deve atravessar um negativo e uma cisão para regressar ao próprio lugar.

O verbo *solvo*, do qual o termo Absoluto deriva, deixa-se analisar em *se-luo*. O grupo do reflexivo **se* indica, nas línguas indo-européias, aquilo que é próprio (*suus*): tanto aquilo que é próprio de um grupo, no sentido de *con-suetudo*, *suesco* (gr. ἔθος,[151] «costume, hábito», al. *Sitte*), quanto aquilo que está em si, separado, como em *solus*, *sed*, *secedo*. O verbo *solvo* indica, portanto, a operação de liberar (*luo*) que conduz (ou reconduz) alguma coisa ao próprio **se*, ou seja, ao *suus* como também ao



*solus*, liberando-a — *absolvendo-a* — de todo vínculo e de toda alteridade. A preposição *ab*, que exprime o distanciamento, o movimento a partir de..., reforça ainda mais esta idéia de um processo, de uma viagem que provém, separa-se de alguma coisa e segue, ou retorna, em direção a alguma coisa.

Pensar o absoluto significa, então, pensar aquilo que, mediante um processo de «absolução», foi reconduzido ao que lhe é mais próprio, a si mesmo, à sua *solidão* bem como ao que lhe é *consueto*. O Absoluto implica sempre, portanto, uma viagem, um abandono do lugar originário, uma alienação e um estar-fora. Se o Absoluto é o pensamento supremo da filosofia, então esta é verdadeiramente, nas palavras de Novalis, nostalgia (*Heimweh*), isto é, «desejo de estar em casa em todo lugar» (*Trieb überall zu Hause zu sein*), de reconhecer-a-si no ser-outro. A filosofia, logo, não está em casa desde o início, não está originariamente em posse de si, e deve, portanto, retornar a si. Quando Hegel pensa o Absoluto como resultado (*Resultat*), ele não faz mais do que pensar a fundo a essência mesma do Absoluto: este, enquanto implica um processo de «absolução», uma ex-per-iência e um retorno, é sempre resultado, está somente no fim lá onde havia estado no princípio.

A palavra, que deseja colher a Voz como Absoluto, que quer, pois, *estar* no próprio lugar originário, deve, portanto, ter já saído dali, assumir e reconhecer o nada que existe na voz e, atravessando o tempo e a cisão que a ela se revela no lugar da linguagem, retornar a si mesma e, absolvendo-se da cisão, estar afinal lá onde, sem o saber, havia já estado no princípio, ou seja, na Voz.

A filosofia é esta viagem, este νόστος[152] a partir de si para si mesma da palavra humana que, abandonando a própria morada habitual na voz, se abre ao terror do nada e, simultaneamente, à maravilha do ser e, transformada em discurso significante, retorna afinal, como saber *absoluto*, à Voz. Apenas deste modo o pensamento se encontra, afinal, junto de si, «absolvido» da cisão que o ameaçava lá onde ele já estava sempre. Apenas no Absoluto a palavra, que teve experiência da «dor da casa» (*Heimweh*) e da «dor do retorno» (νοστ-αλγία), que teve, pois, experiência do negativo que já reinava sempre na sua própria

morada habitual, atinge agora, verdadeiramente, o próprio início, está junto da Voz.

Morada habitual, hábito, em grego, são ditos ἦθος. O *êthos* do homem, a sua morada habitual, encontra-se, portanto, para a filosofia, já sempre cindido e ameaçado por um negativo. Um dos mais antigos testemunhos no qual a filosofia se põe a pensar o *êthos* caracteriza deste modo a morada habitual do homem:

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (Her., fr. 119 Diels).

Δαίμων não indica aqui simplesmente uma figura divina. Pensado de acordo com seu étimo, que o reconduz ao verbo δαίομαι 'lacero, divido', δαίμων significa: o lacerador, aquele que cinde e divide.

Logo, o fragmento de Heráclito deve ser assim traduzido: «O *êthos*, a morada habitual, é, para o homem, aquilo que lacera e divide». O hábito, a morada em que ele já se encontra sempre, é, para o homem, o lugar de uma cisão; é aquilo que ele jamais pode apreender sem receber daquilo uma laceração e uma fissura, o lugar onde jamais pode estar verdadeiramente *desde o início*, mas aonde pode somente *no fim* regressar. É esta cisão demônica, este δαίμων que ameaça o homem no próprio coração do seu *êthos*, da sua morada habitual, que a filosofia deve sempre pensar e «absolver». Por esta razão, a filosofia deve necessariamente ter o seu princípio na «maravilha», deve, pois, sair desde sempre de seu hábito, alienar-se desde sempre e de-cidir-se a partir dele, para poder então retornar a ele, atravessando a sua negatividade e absolvendo-o da cisão demônica. Filósofo é aquele que, tendo sido surpreendido pela linguagem, tendo saído, pois, da sua morada habitual na palavra, deve então voltar para onde a linguagem adveio a ele, deve, portanto, «surpreender a surpresa», estar em casa na maravilha e na cisão. A filosofia, quando deseja retornar à sua ἀρχή, não pode fazer mais do que colher o ter-lugar da linguagem em uma Voz, em um negativo, ou seja, o próprio δαίμων como ἦθος, a própria cisão como aparência (*Erscheinung*) do Absoluto: aquilo que ela deve colher é, em última análise, apenas um desapossamento e uma fuga.



Mas — perguntemos agora — a Voz e sua negatividade fazem verdadeiramente justiça ao *êthos* do homem? Se o retorno é o problema supremo da filosofia, onde está aquilo a que ela deve, no fim, tornar?

O verbo *tornar* deriva de *torno* (gr. τόρνιος), do nome, portanto, do simples instrumento de marceneiro que, girando em círculos e tornando sempre sobre si mesmo, usa e consome (τόρνιος pertence à mesma raiz de τείρω, uso, assim como o verbo latino *tero* e o adjetivo italiano *trito*)[153] aquilo que lavora até reduzi-lo a um círculo perfeito. Como devemos pensar então o tornar sobre si mesmo, o girar em círculos do ser e da verdade? A que torna a palavra humana? Verdadeiramente, apenas ao que já foi? E, se o que sempre já foi é, nas palavras de Hegel, um não-ser (*gewesen ist kein Wesen*), o *êthos*, a morada habitual à qual a palavra retorna não estará então necessariamente além do ser e da sua Voz?

É possível que o *ser* (a onto-teo-lógica com a sua negatividade) não esteja à altura do simples mistério do *ter* do homem, da sua *habitação* assim como do seu *hábito*? E se a morada à qual tornamos além do ser não fosse nem um lugar hiperurânio[154] nem uma Voz, mas simplesmente as *rotas* palavras que *temos*?

Por isso, agora que chegamos ao termo de nossa busca, a qual nos levou a identificar no silêncio da Voz o mitologema original da metafísica, podemos ler um texto no qual Nietzsche parece querer pôr em cena, em um breve monólogo trágico, o fim da filosofia e o início de sua «posteridade», e no qual Édipo, o herói trágico por excelência, se apresenta, portanto, também como «o último filósofo». Trata-se de um fragmento de 1872, que tem como título *Ödipus* e como subtítulo: *Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt.*[155]

> Eu me chamo o último filósofo, pois sou o último homem. Ninguém fala comigo, exceto eu mesmo, e minha voz chega até mim como a de um moribundo. Contigo, dileta voz, contigo, último sopro de lembrança de toda humana felicidade, deixa que eu fique contigo por mais uma hora apenas, contigo eu engano a solidão e me deixo iludir na multiplicidade e no amor,

pois meu coração se recusa a crer que o amor esteja morto, não suporta o tremor da mais solitária das solitudes e me obriga a falar como se eu fosse dois.

Tu ainda me ouves, minha voz? Sussurras maldizendo? Pudesse, ao menos, a tua maldição, esmigalhar as vísceras deste mundo! Mas ele continua vivo e me observa apenas, mais resplendente e mais frio, com suas estrelas impiedosas, ele vive, estúpido e cego como sempre, e só *um* morre, o homem.

E no entanto, eu te ouço ainda, voz dileta! Morre também outro além de mim, o último homem, neste universo: o último suspiro, o *teu* suspiro morre comigo, o longo aah! suspirado sobre mim, o último dos homens de dor, Édipo.

Também neste texto, experiência da morte e experiência da Voz estão estreitamente unidas. Na morte, Édipo, o último filósofo, descobre a «mais solitária das solitudes», o seu ser absolutamente só na linguagem diante do mundo e da natureza («ninguém fala comigo, exceto eu mesmo»); e, também aqui, na extrema negatividade, o homem reencontra uma Voz, um «último sopro de lembrança», que lhe restitui um passado e intervém salvando-o da solidão, forçando-o a falar.

A filosofia é este diálogo do homem — o *falante* e o *mortal* — com sua Voz, este estrênuo reencontrar a Voz — e, com ela, uma memória — diante da morte, assegurando assim à linguagem o seu lugar. A Voz é o mudo companheiro ético que corre em socorro da linguagem no ponto em que esta revela a sua não-fundamentação. Calando, com o seu «sopro», a Voz assume esta ausência de fundamento e lhe dá lugar.

No solilóquio de Édipo, todavia, a Voz é, no fim, apenas uma «maldição» impotente e uma ilusão e, como tal, deve também ela perecer. Muitos anos depois, um fragmento de 1886-1887 parece responder à ilusão do último filósofo em uma perspectiva na qual não se ouve mais Voz alguma e todo vínculo com a figura do vivente foi então cortado:



Não sentir — escreve Nietzsche —, após semelhante apelo do profundo da alma, nenhuma voz em resposta é uma experiência *terrível*, que pode destruir o homem mais duro: em mim cortou todos os laços com os homens vivos.

Com a definitiva morte da Voz, também a filosofia — o solilóquio de Édipo — deve ter fim. O pensamento que pensa após o fim da filosofia não pode continuar a ser pensamento da Voz, do ter-lugar da linguagem na Voz. Este pensamento não pode ser, porém, nem mesmo pensamento da morte da Voz. Somente se a voz humana não morreu simplesmente, mas não existiu jamais, somente se a linguagem não remete mais a Voz alguma (e, portanto, nem mesmo a um γράμμα, ou seja, a uma voz suprimida) se torna possível para o homem uma experiência da palavra que não seja marcada pela negatividade e pela morte.

O que possa ser uma linguagem sem Voz, uma palavra que não se funde mais sobre nenhum querer-dizer, isto é o que certamente devemos ainda aprender a pensar. Mas é igualmente certo que, com o desaparecimento da Voz, deve desaparecer também aquela «relação essencial» entre linguagem e morte que domina, não pensada, a história da metafísica. O homem, porque fala, não é mais necessariamente o mortal, aquele que possui a «faculdade da morte» e é reivindicado por esta, nem, porque morre, é necessariamente o falante, aquele que possui a «faculdade da linguagem» e por ela é reivindicado. Estar na linguagem sem ser aí chamado por nenhuma Voz, simplesmente morrer sem ser chamado pela morte é, talvez, a experiência mais abissal; mas esta é precisamente, para o homem, também a experiência mais *habitual*, o seu *êthos*, a sua morada que, na história da metafísica, já se apresenta sempre demonicamente cindida em vivente e linguagem, natureza e cultura, ética e lógica e é, por isso, atingível apenas na articulação negativa de uma Voz. E talvez apenas a partir do eclipse da Voz, do não mais ter lugar da linguagem e da morte na Voz, se torne possível para o homem uma experiência do próprio *êthos* que não seja simplesmente uma *sigética*. Talvez o homem — o animal ao qual não parece incumbir nenhuma natureza e nenhuma identidade

específica — deva ter ainda mais radicalmente a experiência da sua pobreza. Talvez o homem seja ainda mais pobre do que se tenha descoberto, no ponto em que chegou a atribuir-se a experiência da negatividade e da morte como específico patrimônio antropogenético e a fundar sobre ela toda comunidade e toda tradição.

No final de *Édipo em Colona*, quando é chegado, para o herói então completamente serenado, o momento de morrer, ele leva Teseu, que o acompanha naqueles últimos instantes, a jurar que nenhum mortal «proferirá voz» sobre sua tumba (μήτ' ἐπιφωνεῖν μηδένα θνητῶν | θήκην...; vv. 1762-1763). Se Teseu respeitar este voto, ele terá «um país para sempre sem dor» (χώραν ... αἰὲν ἄλυπον; v. 1765). Rompendo o vínculo entre linguagem e morte, Édipo — «o último dos homens de dor» — põe termo à corrente da culpa trágica que se transmite interminavelmente no nexo entre as duas moiras do homem.

Segundo o ensinamento da sabedoria trágica, esta separação pode ter lugar apenas na morte; todavia, aqui, não se ouve, na morte, voz alguma, nem mesmo a Voz silenciosa da consciência trágica: antes se abre ao homem um «país para sempre sem dor», enquanto, além do lamento, se desenha a figura de uma «ter» que mantém definitivamente a inteira história à sua mercê:

> Ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
> θρῆνον ἐγείρετε·
> πάντως γὰρ ἔχει τάδε κύρος.
>
> [Mas cessai e não mais desperteis o lamento: inteiramente deveras um ter detém estas coisas.]

Esta χώρα, este país sem dor, no qual nenhuma voz é proferida na morte, talvez seja aquilo que, além da Voz, resta pensar como a dimensão mais propriamente humana, a única na qual seja possível para o homem algo como um μὴ φῦναι, um não ser nascido e um não ter natureza. O mesmo país ao qual uma poesia de Klee, ou seja, de um poeta que dizia ter entre os não-nascidos a sua morada, dá o nome de *Elend* (miséria; mas, segundo o étimo — cfr. *alius* —, «outra terra»):



> Land ohne Band,
> neues Land,
> ohne Hauch
> der Erinnerung,
> mit dem Rauch
> von fremden Herd.
> Zügellos!
> wo mich trug
> keiner Mutter Schoß.
>
> [Terra sem peias,
> nova terra,
> sem o sopro
> da lembrança,
> com o fumo
> de uma lareira estrangeira.
> Sem rédeas!
> Para onde não me trouxe
> ventre de mãe algum.]

A geografia — e a política — deste país, aonde o homem não foi levado por um nascimento e onde ele não tem mais a figura do mortal, superam os limites que nos tínhamos proposto para este seminário. Todavia a experiência de linguagem que aqui se realiza não mais poderá assumir a forma de uma viagem que, separando-se da própria morada habitual e atravessando a maravilha do ser e o terror do nada, retorne ao lugar em que já havia estado originalmente; a palavra, aqui, como nos versos de um grande poeta italiano nosso contemporâneo, retorna antes ao que jamais *foi* e ao que jamais deixou, tendo, portanto, a simples figura de um hábito:

> Sono tornato là
> dove non ero mai stato.
> Nulla, da come non fu, è mutato.
> Sul tavolo (sull'incerato
> a quadretti) ammezzato
> ho ritrovato il bicchiere
> mai riempito. Tutto
> è ancora rimasto quale
> mai l'avevo lasciato.[156]

# EXCURSUS 7

## *(após a última jornada)*

*Se a Voz indica o ter-lugar da linguagem como tempo, se pensamento é aquela experiência de linguagem que, em toda proposição e todo dito, tem experiência do próprio ter-lugar da linguagem — pensa, pois, o ser e o tempo no seu copertencer-se na Voz —, como é possível pensar a Voz em si mesma, pensar o tempo absoluto? Na resposta a estas perguntas é possível colher a proximidade e, conjuntamente, a divergência do pensamento hegeliano do Absoluto e do pensamento do* Ereignis *em Heidegger.*

*No final das lições de Iena de 1805-1806, Hegel exprime a sua postura em relação a este «pensamento do tempo»* (Gedanke der Zeit*). O saber da filosofia, isto é, o saber absoluto, é — ele escreve — «a imediatez repristinada»* (die wiederhergestellte Unmittelbarkeit*), o espírito que, após ter saído de si, retorna então a si, ao próprio início, e conhece a si mesmo absolutamente, superando a cisão que,* no início, *o separava de si mesmo:*

> *A filosofia alheia a si mesma chega ao seu princípio, à consciência imediata, que é precisamente o cindido. Ela é assim o homem em geral; e como o ponto do homem é, assim é o mundo: um golpe cria-os ambos. O que foi antes deste tempo? O Outro* do tempo, *não um outro* tempo, *mas a eternidade, o pensamento do tempo. Com isto a questão é suprimida; pois esta quer dizer um* outro tempo. *Mas deste modo a própria eternidade se encontra no tempo; ela é um Antes do tempo, logo, ela mesma um passado:* foi, *absolutamente foi: não* é. *O* tempo *é o puro conceito,*

*o vazio* Si-mesmo *intuído em seu movimento, como o espaço em seu repouso. Antes que o tempo completo* (erfüllte)[157] *venha a ser, o tempo não é de maneira alguma. O seu completamento é o real, que do tempo vazio retornou a si. O seu intuir a si mesmo é o tempo, o Não-objetivo. Se nós porém dizemos:* antes *do mundo, queremos dizer: tempo sem completude. O pensamento do tempo é o pensante, o Em-si-refletido. É preciso superar este tempo, todo período, mas no pensamento do tempo; aquele é a má infinitude, que não atinge jamais aquilo a que se dirige (Hegel 4, p. 273).*

*Para Hegel, portanto, querer pensar a eternidade como um antes de todo tempo ou como outro tempo é impossível, e um pensamento do tempo que queira atravessar, às arrecuas, o tempo vazio para alcançar o eterno conduz necessariamente a uma má infinitude. A eternidade, neste sentido, nada mais é do que o passado, e este, como sabemos, não é. Verdadeiro e real é somente o tempo completo, que do tempo vazio retornou a si. Por isso, para Hegel, o Absoluto não é o início, o antes do tempo, mas somente o resultado, que retornou a si. O Absoluto é «apenas no fim aquilo que é verdadeiramente». Ele é «o círculo que a si retorna, que pré-supõe* (voraussetzt) *o seu início e somente no fim o atinge» (Hegel 2, p. 585). Se o Absoluto jamais pode ser ele mesmo no início, todavia ele não pode nem mesmo identificar-se com o vazio decurso temporal in-finito. Ele deve necessariamente completar o tempo,* acabá-lo. O espírito pode colher a si mesmo como absolvido somente no fim do tempo. *Hegel afirma-o com clareza nas últimas páginas da* Fenomenologia*: «O espírito apresenta-se necessariamente no tempo e aí se apresenta até que apreenda o seu puro conceito... Enquanto o espírito não se completa em si, como espírito do mundo, ele não pode atingir a sua completude como espírito consciente de si»* (Ibidem, *p. 584-585).*

*O início, que foi pré-suposto como um passado e que foi ao fundo como um fundamento, pode ser alcançado somente no fim, quando a história à qual ele deu início, pressupondo-se e indo ao fundo, foi definitivamente completada.*

*Daí a essencial orientação do Absoluto rumo ao passado e o seu apresentar-se na figura da totalidade e da lembrança. Contrariamente a uma antiga tradição do pensamento, que considera o presente como a dimensão privilegiada da temporalidade, o passado é, para Hegel, o tempo completado, que retornou a si mesmo. Trata-se, porém, de um passado que aboliu a sua relação essencial com o presente e com o futuro, de um passado «perfeito», do qual Hegel diz — no texto em que pensou mais a fundo a* Bewegung[158] *do tempo — que é «a dimensão da totalidade do tempo» e «a paralisada irrequietude do conceito absoluto» (Hegel 6, p. 204). É este passado, este ter-sido que o pensamento deve pensar como absolvido no saber absoluto. (Nos termos do seminário, poderíamos dizer que se trata aqui de absolver a Voz do seu ter-sido, do seu ser pré-suposta a si mesmo como suprimida, de pensar, pois, a Voz e o fundamento absolutos.)*



*É ainda tal «pensamento do tempo» e tal «ter sido» que Heidegger começa primeiramente por reivindicar como tema do pensamento. Em uma passagem importante, ele formula o problema supremo do próprio pensamento nos termos de um «advento do ter sido»* (Ankunft des Gewesen)*, no qual se cumpre «a despedida de todo "é"»* (der Abschied von allem "es ist"; *Heidegger 3, p. 154). No seminário sobre a conferência* Zeit und Sein, *Heidegger enuncia a diferença de seu próprio pensamento em relação ao de Hegel afirmando que «na perspectiva de Hegel, poder-se-ia dizer que* Sein und Zeit *permanece no ser, não expõe o seu automovimento até o conceito» (Heidegger 6, p. 52). Aquele* Gewesen, *aquele ter sido que, no início da* Fenomenologia, *introduz a negação e a mediação na consciência imediata e que apenas* no fim *é, para Hegel, aquilo que é verdadeiramente, volta, para Heidegger, a constituir um problema. Também aqui, porém, ele não é simplesmente um passado, mas um* Ge-wesen, *ou seja, o recolher-se* (ge-) *daquilo que dura e é* (Wesen)*; e também aqui, o início não é algo simples, mas esconde em si um princípio* (Anfang) *que só um pensamento memorial* (Andenken) *pode revelar.*

*Aqui é possível mensurar a proximidade, em relação ao Absoluto hegeliano, da figura extrema na qual Heidegger tenta colher o advento do ter sido: o* Ereignis. *O* Ereignis *— escreve Heidegger — procura pensar o copertencimento* (Zusammengehören) *de ser e tempo; ele traz, pois, ao pensamento, o* und *do título* Sein und Zeit *(algo, portanto, que não pode ser apreendido nem como ser nem como tempo) (Heidegger 6, p. 46). Este recíproco pertencimento não é, contudo, pensado simplesmente como uma relação entre dois preexistentes, mas como aquilo que unicamente os conduz ao que lhes é próprio, como o* Es *que «dá» nas expressões:* es gibt Sein, es gibt Zeit.[159]

*Como devemos pensar o* Ereignis *na perspectiva do nosso seminário? O copertencimento e o entrelaçamento de ser e tempo foram aqui trazidos à luz como o ter-lugar da linguagem no tempo, isto é, como*

*Voz. No* Ereignis, *poderíamos então dizer, Heidegger busca pensar a Voz em si mesma, não mais simplesmente como mera estrutura lógico-diferencial e como relação puramente negativa de ser e tempo, mas como o que dá e entona ser e tempo. Ele tenta, pois, pensar a Voz absolvida da negatividade, a Voz absoluta. A palavra* Ereignis, *na acepção heideggeriana, é semanticamente próxima da palavra* Absoluto: *nela convém, de fato, considerar o* eigen, *o próprio, como em* Absoluto *o* si *e o* seu [*suo*]. Ereignis *poderia equivaler, neste sentido, a as-sue-tude,*[160] *ab-so-lução. A recíproca apropriação de ser e tempo que tem lugar no* Ereignis *é, também, uma recíproca absolvição, que os libera de toda relatividade e mostra a sua relação como a «relação absoluta», a «relação de todas as relações»* (das Verhältnis aller Verhältnisse, *Heidegger 3, p. 267). Por esta razão Heidegger pode escrever que, no* Ereignis, *ele procura pensar «o ser sem tomar em consideração o ente» (Heidegger 6, p. 25) — ou seja, nos termos do nosso seminário, o ter-lugar da linguagem, sem tomar em consideração aquilo que, neste ter-lugar, é dito, formulado em proposições. Isto não significa, adverte Heidegger, que «ao ser seria inessencial a relação com o ente e que seria necessário prescindir desta relação»* (Ibidem, *p. 35); significa antes «pensar o ser não à maneira da metafísica», a qual considera o ser exclusivamente na sua função de fundamento do ente, subordinando-o, assim, a ele. A metafísica é, de fato, «a história das cunhagens do ser* (Seinsprägungen), *isto é, vista a partir do* Ereignis, *a história do subtrair-se do destinante em favor das destinações»* (Ibidem, *p. 44). Nos termos do nosso seminário, isto significa que, na metafísica, o ter-lugar da linguagem (que a linguagem seja) é obliterado em favor daquilo que é dito na instância de discurso; ou seja, que este ter-lugar (a Voz) é pensado apenas como fundamento do dito, de modo que a Voz mesma jamais vem, como tal, ao pensamento.*

*A pergunta que devemos fazer neste ponto é: é possível uma tal absolução e assuetude da Voz? É possível absolver a Voz da sua constitutiva negatividade, pensar a Voz* absolutamente? *Tudo se decide a partir da resposta que damos a estas questões. O que, todavia, podemos antecipar desde já é que o* Ereignis *não parece ter-se soltado integralmente da negatividade e do indizível. «Nós não podemos jamais nos representar o* Ereignis» (Ibidem, *p. 24); «o* Ereignis *não é nem se dá»; ele é nominável apenas como um pronome, como o* Ele (Es)[161] *ou como o* Aquele (Jenes) *«que destinou as diversas figuras do ser epocal», mas que, em si mesmo, é «não histórico, ou melhor: sem destino»* (ungeschichtlich, besser: geschicklos) (Ibidem, *p. 44).*



*Também aqui, como no Absoluto hegeliano, no ponto em que, no* Ereignis, *o destinante se revela como o próprio, a história do ser chega ao fim* (ist... die Seinsgeschichte zu Ende) *e, para o pensamento, não resta literalmente nada a dizer e a pensar salvo esta «assuetude». Mas esta é, na sua essência, uma expropriação* (Enteignis) *e uma ocultação* (Verbergung) *que, agora, não se oculta mais* (sich nicht verbirgt), *não é mais velada em figuras históricas e em palavras, mas* mostra-se *como tal: puro destinar-a-si sem destino, puro obliterar-a-si do início* (Ibidem, *p. 44). No* Ereignis, *podemos dizer,* a Voz mostra a si mesma como aquilo que, permanecendo não dito e não significado em toda palavra e em toda transmissão histórica, destina o homem à história e à significação, como a *transmissão indizível* que funda toda tradição e toda palavra humana. *Apenas desta maneira a metafísica pode pensar o êthos, a morada habitual do homem.*

*Aqui se esclarece a necessária pertinência do* mostrar-se *à esfera do fundamento absoluto. O Absoluto não é, com efeito, para Hegel, simplesmente o sem-relação e o sem-movimento: ele é, antes, relação e movimento absolutos, relação completa de si consigo mesmo. Não se extingue, portanto, toda significação e toda relação com a alteridade: mas o Absoluto é essencialmente «a igualdade consigo mesmo no ser-outro», «conceito que realiza a si mesmo através do ser-outro e que, por meio da supressão desta realidade, se uniu a si mesmo, restabeleceu a sua absoluta realidade, a sua* simples *referência a si» (Hegel 3, p. 565). Aquilo que tornou a si não é, todavia, sem relação: está em relação consigo mesmo,* mostra a si mesmo. *A significação, que exauriu as suas figuras históricas e não significa mais* nada, *significa a si mesma, mostra-se. O mostrar-a-si é a relação absoluta, a qual não mostra e significa outro, mas somente a si.* O absoluto é o mostrar-a-si-mesmo da Voz.

*Aqui a proximidade entre* Ereignis *e Absoluto recebe uma confirmação ulterior. Também no* Ereignis, *realmente, tem lugar um movimento e um mostrar-se: «A ausência de destino do* Ereignis *não significa que a ele falte toda e qualquer "moção"* (Bewegtheit). *Ela antes quer dizer que o modo da moção mais próprio do* Ereignis, *o voltar-se no subtrair-se, mostra-se ao pensamento como aquilo que deve ser pensado» (Heidegger 3, p. 44). Assim, a* Sage, *o dizer mais originário, que constitui «o modo mais autêntico» do* Ereignis, *é essencialmente um puro mostrar,* Zeige *e* sich zeigen (Ibidem, *p. 254).*

*Um ulterior aprofundamento do nexo (e da diferença) entre* Ereignis *e* Absoluto *fica reservado para um trabalho futuro. Semelhante aprofundamento deveria, porém, partir certamente do problema da finitude e da completude. Pois, se as palavras* Absoluto *e* Ereignis *devem ter um sentido, este é inseparável da questão do fim da história e da tradição. Se a Voz é o in-significante que funda, indo nele a fundo, todo sentido, o início, que foi pré-suposto e somente no fim pode ser re-posto em si mesmo, então ela mesma pode chegar ao sentido apenas como fim e completamento do sentido. O pensamento do ter sido (do Primeiro) é necessariamente pensamento do Último, escatologia.*

*Para Hegel, a «conclusão» das figuras do espírito no saber absoluto (*hat also der Geist die Bewegung seiner Gestaltens beschlossen,[162] *Hegel 2, p. 588) significa verdadeiramente o fim da história? A leitura hegeliana de Kojève neste sentido, segundo o qual o saber absoluto coincidiria com um livro que recapitula em si todas as figuras históricas da humanidade e que não seria outro senão* A Ciência da Lógica, *permanece uma hipótese. Mas é provável que, no Absoluto, o trabalho da negatividade humana tenha verdadeiramente atingido a completude, e a humanidade, que voltou a si, deixe de ter uma figura humana para apresentar-se então como a alcançada animalidade da espécie* homo sapiens, *em uma dimensão na qual natureza e cultura necessariamente se confundem. (Aqui o pensamento de Marx, que pensa precisamente a condição da humanidade pós-histórica [ou verdadeiramente histórica], ou seja, após o fim do «reino da necessidade» e o ingresso no «reino da liberdade», conserva toda a sua atualidade.)*

*Em Heidegger, a figura da humanidade* as-sue-feita,[163] *isto é, pós-histórica, permanece ambígua. Por um lado, de fato, que no* Ereignis *ocorra a própria ocultação do ser, porém não mais velado em uma figura epocal e, portanto, sem destinação histórica, pode apenas significar, se refletirmos bem, que o ser está, agora, definitivamente obliterado e que a sua história, como Heidegger repete, é finda. Por outro lado, Heidegger escreve que ainda existem, no* Ereignis, *possibilidades de desvendamento que o pensamento não pode exaurir e, portanto, ainda destinações históricas (*Schickungen, *Heidegger 6, p. 53); além disso, o homem aqui parece ter ainda, realmente, a figura do mortal-falante. O* Ereignis *é, aliás, justamente o movimento que leva a linguagem como* Sage *à palavra humana (Heidegger 3, p. 261). Neste sentido, «toda linguagem autêntica (*eigentlich*) — desde que é, através do movimento da* Sage, *conferida ao homem — é destinada (*geschickt*) e, por isso, destinal (*geschicklich*)» (*Ibidem, *p. 264).*



*A linguagem humana, mesmo não estando mais ligada aqui a natureza alguma, permanece destinada e histórica.*

*Uma vez que tanto o Absoluto quanto o* Ereignis *são orientados em direção a um ter sido, um* Gewesen, *do qual representam a consumação, as feições de uma humanidade verdadeiramente absolvida, "assuefeita" — isto é, integralmente sem destino —, permanecem, em ambos, na sombra.*

*(Por isso, se desejássemos caracterizar o horizonte do seminário em relação ao ter sido em Hegel e em Heidegger, poderíamos dizer que aqui o pensamento se orienta antes na direção de um* jamais sido. *O seminário pensa, pois, a partir do definitivo cancelamento da Voz, ou melhor, pensa a Voz como jamais sida,* não pensa mais *a Voz, a transmissão indizível. O seu lugar é o* ἦθος, *a morada in-fantil — isto é, sem vontade e sem Voz — do homem na linguagem. Esta morada — a figura de uma história e de uma palavra universais e que jamais foram, que não se destinam mais, portanto, a uma transmissão e a uma gramática — é o que aqui resta pensar. É neste sentido que se deve ler a poesia de Caproni que fecha o seminário.)*

*Uma última coisa resta a ser dita, referente ao «mistério eleusino» de cuja simples sabedoria, que inicia o homem na negação, no «mistério de comer o pão e de beber o vinho», vimos proceder o ensinamento da* Fenomenologia do Espírito. *Como devemos entender a solidariedade entre filosofia e sabedoria dos mistérios que parece ser aqui evocada? E o que significa esta proximidade entre o indizível saber sacrificial, como iniciação à destruição e à violência, e o fundamento negativo da filosofia? Aqui o problema do fundamento absoluto (da não-fundamentação) revela todo o seu peso. Que o homem, o animal que possui a linguagem, seja, enquanto tal, o in-fundado, que ele não tenha fundamento senão no próprio fazer (na própria «violência») é, com efeito, uma verdade tão antiga que já se encontra na base da mais remota prática religiosa da humanidade: o sacrifício. Pois, seja qual for a interpretação dada à função sacrificial, o essencial é que, em todo caso, o fazer da comunidade humana é, aqui, fundado em outro seu fazer; logo, como ensina a etimologia, que todo* facere *é* sacrum facere. *No centro do sacrifício está, de fato, simplesmente um* fazer *determinado que, como tal, é separado e atingido por uma exclusão, torna-se* sacer *e é, por isso mesmo, acometido por uma série de proibições e de prescrições rituais. O fazer interdito, afetado pela sacralidade, não é, porém, simplesmente excluído: a partir deste momento, aliás, ele é acessível apenas a certas pessoas e de acordo com regras determinadas. Deste modo,*

*ele fornece à sociedade e à sua infundada legislação a ficção de um início: o que é excluído da comunidade é, na realidade, aquilo sobre o qual se funda a inteira vida da comunidade e é assumido por ela como um passado imemorável e, todavia, memorável. Todo início é, verdadeiramente, iniciação, todo* conditum *é um* abs-conditum.[164]

*Por esta razão o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (*sacer *significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses; e sacros são a lei e, igualmente, aquele que a viola:* qui legem violavit, sacer esto*).*[165] *Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repelido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito:* homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur.[166]

*A não-fundamentação de toda práxis humana vela-se aqui no ser abandonado a si mesmo de um fazer (de um* sacrum facere*),*[167] *sobre o qual se funda, no entanto, todo lícito fazer: ele é aquilo que, permanecendo indizível (*ἄρρητον*) e intransmissível em todo fazer e em toda palavra humana, destina o homem à comunidade e à tradição.*

*Que, no sacrifício como nós o conhecemos, este fazer seja, em geral, um assassínio, que o sacrifício seja* violento, *não é certamente casual nem carente de significado; todavia, em si, esta violência não explica nada, mas tem, aliás, por sua vez, necessidade de uma explicação (como aquela dada por Meuli, recentemente retomada por Burkert [Burkert, 1972], que relaciona o sacrifício com os ritos de caça do homem pré-histórico, isto é, com o tornar-se caçador de um ser que não era biologicamente destinado a isso). A violência não é algo como um dado biológico originário, que o homem não pode deixar de assumir e regular na própria práxis por meio da instituição sacrificial; é, antes, a própria não-fundamentação do fazer humano (que o mitologema sacrificial deseja remediar) a constituir o caráter violento (isto é,* contra naturam,[168] *segundo o significado latino da palavra) do sacrifício. Todo fazer humano, dado que não é naturalmente fundado, mas deve pôr o próprio fundamento por si, é, segundo o mitologema sacrificial, violento, e é esta violência* sagrada *que o sacrifício pré-supõe para repeti-la e regulá-la na própria estrutura.*

*A inaturalidade da violência humana — sem uma medida comum diante da violência natural — é uma produção histórica do homem e é, como tal, implícita na própria concepção da relação entre natureza e cultura, entre vivente e logos na qual o homem funda a própria humanidade.*



O fundamento da violência é a violência do fundamento. *(No capítulo cujo título é* A relação absoluta *da* Ciência da Lógica, *Hegel pensou esta implicação da violência no próprio mecanismo de todo agir humano enquanto agir* causal*; Hegel 3, p. 233-240.)*

*Também a filosofia, através do mitologema da Voz, pensa a não-fundamentação do homem e nela está a cismar. A filosofia é, aliás, precisamente a fundação do homem enquanto humano (isto é, enquanto vivente que possui o logos), a tentativa de absolver o homem de sua não-fundamentação e da indizibilidade do mistério sacrificial. Porém, justamente porque esta absolvição é pensada a partir de um ter sido e de um fundamento negativo, o franqueamento do mitologema sacrificial permanece necessariamente incompleto e a filosofia se vê, antes de mais nada, tendo de «justificar» a violência. O* ἄρρητον, *a transmissão indizível, continua a dominar a tradição da filosofia: em Hegel, como aquele nada que é preciso abandonar à violência da história e da linguagem para dele extrair a aparência do início e do imediato; em Heidegger, como o sem nome que, permanecendo não dito em toda palavra e em toda transmissão, destina o homem à tradição e à linguagem. É certo que, em ambos os casos, o pensamento se propõe a absolução do homem da violência do fundamento; mas esta absolução é possível apenas* no fim *ou de uma forma que permanece, ao menos em parte, subtraída à dizibilidade.*

*Uma fundação* completa *da humanidade em si mesma deveria, em vez disso, significar a definitiva eliminação do mitologema sacrificial e das idéias de natureza e de cultura, de indizível e de dizível que nele se fundam. Até mesmo a sacralização da vida deriva, de fato, do sacrifício: ela nada faz, deste ponto de vista, além de abandonar a vida nua natural à própria violência e à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem. O* ἦθος, *o próprio do homem, não é um indizível, um* sacer *que deve permanecer não dito em toda práxis e em toda palavra humana. Ele não é nem mesmo um nada, cuja nulidade funda a arbitrariedade e a violência do fazer social. Ele é, antes, a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas.*

# EPÍLOGO

## *O fim do pensamento*

A Giorgio Caproni

*Acontece como quando caminhamos no bosque e, de repente, inaudita, surpreende-nos a variedade das vozes animais. Silvos, piados, trilos, toques como de madeira ou metal trincado, chilros, ruflos, bisbilhos: cada animal tem o seu som, que brota imediatamente dele. Enfim, a dupla nota do cuco zomba de nosso silêncio e revela-nos, insustentável, o nosso ser sem voz, únicos, no coro infinito das vozes animais. Experimentamos então falar, pensar.*

*A palavra pensamento tem, originalmente, em nossa língua [italiana], o significado de angústia, de ansioso ressentimento, ainda presente na expressão usual: «stare in pensiero».*[169] *O verbo latino* pendere, *do qual a palavra deriva para as línguas românicas, significa «estar em suspenso». Agostinho usa-o neste sentido para caracterizar o processo do nosso conhecimento: «O desejo que está na busca procede de quem busca e está, de algum modo, em suspenso* [pendet quodammodo] *e não repousa no fim para o qual tende, senão quando aquilo que é buscado é encontrado e se une àquele que busca».*

*O que é que está em suspenso, o que é que pende no pensamento? Pensar, na linguagem, nós o podemos apenas porque a linguagem é e não é a nossa voz. Existe uma pendência, uma questão não resolvida na linguagem: se esta é ou não a nossa voz, como o zurro é a voz do asno e o rechino é a voz das cigarras. Por isso não podemos, falando, deixar de pensar, de manter em suspenso as palavras. O pensamento é a pendência da voz na linguagem.*

*(A cigarra — é claro — não pode pensar no seu rechino.)*

*Quando caminhamos à noitinha no bosque, a cada passo ouvimos, entre os arbustos ao longo do caminho, roçar animais invisíveis, não sabemos se ouriços ou lagartixas, sabiás ou serpentes. O mesmo acontece quando pensamos: o importante não é o caminho de palavras que vamos percorrendo, mas o patinhar indistinto que às vezes sentimos mover-se ao lado, como o de um animal em fuga ou de algo que, súbito, desperte ao som dos passos.*

*O animal em fuga, cujo rumor parece-nos ouvir sumindo nas palavras, é — disseram-nos — a nossa voz. Pensamos — mantemos em suspenso as palavras e estamos nós mesmos como que suspensos na linguagem — porque nela esperamos reencontrar, por fim, a voz. Outrora — disseram-nos — a voz se escreveu na linguagem. A busca da voz na linguagem é o pensamento.*

*Que a linguagem surpreenda e antecipe sempre a voz, que a pendência da voz na linguagem jamais tenha fim: este é o problema da filosofia. (Como cada um* resolva *esta pendência é a ética).*

*Mas a voz, a voz humana não existe. Não há uma voz nossa de que possamos seguir o rastro na linguagem, que possamos colher — a fim de recordá-la — no ponto em que se dissipa nos nomes, em que se escreve nas letras. Nós falamos com a voz que não temos, que jamais foi escrita (*ἄγραπτα νόμιμα, Antígona, *454). E a linguagem é sempre «letra morta».*

*Pensar, nós o podemos apenas se a linguagem não é a nossa voz, apenas se nela medimos até o fundo — não há, em verdade, fundo — a nossa afonia. Isto que chamamos de mundo é este abismo.*

*A lógica mostra que a linguagem não é a minha voz. A voz — ela diz — foi, mas não é mais, nem poderá jamais ser. A linguagem tem lugar no não-lugar da voz. Isto significa que o pensamento tem a pensar* nada *da voz. Esta é a sua piedade.*

*Portanto, a fuga, a pendência da voz na linguagem deve ter fim. Podemos parar de manter em suspenso a linguagem, a voz. Se a voz jamais foi, se o pensamento é pensamento da voz, ele* não *tem mais* nada *a pensar. O pensamento completo não tem mais pensamento.*

*Do termo latino que, por séculos, indicou o pensamento,* cogitare, *resta em nossa língua [italiana] somente um vestígio na palavra* tracotanza.[170]



*Ainda no século XIV,* coto, cuitanza, *querem dizer: pensamento.* Tracotanza *deriva, através do provençal* oltracuidansa, *de um termo latino* *ultracogitare*: exceder, passar o limite do pensamento, sobrepensar,* trespensar.[171]

*Aquilo que foi dito, poder-se-á dizer novamente. Mas o que foi pensado não mais poderá ser dito. Da palavra pensada, despede-te para sempre.*

*Caminhamos no bosque: de repente ouvimos um farfalhar de asas ou de relva remexida. Uma perdiz alça vôo e mal a vemos sumir na mata, um porco-espinho se enfia na moita mais densa, estalam as folhas secas em que se revolve a cobra. Não o encontro, mas esta fuga de animais invisíveis é o pensamento. Não, não era a nossa voz. Aproximamo-nos da linguagem tanto quanto possível, quase a tocamos, mantida em suspenso: mas o nosso encontro não aconteceu e então tornamos a nos afastar, livres de qualquer pensamento,*[172] *rumo a casa.*

*Portanto, a linguagem é a nossa voz, a* nossa *linguagem. Como agora falas, isto é a ética.*

# NOTAS

1 Συνουσία (gr. *synousía*, comp. de *sýn* 'junto' e *ousía*, de *êinai* 'ser') 'união, coexistência; convivência, proximidade, trato íntimo; entrevista, conversação; trato entre discípulo e mestre; discussão, investigação; sociedade, relações habituais'. [N. do T.]

2 Ζῷον λόγον ἔχων (gr. *zôon lógon ékhōn*) 'animal que possui o logos [linguagem, razão]' (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253*a* 9). [N. do T.]

3 «Com efeito, nós, embora vivamos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus seja manifestada em nossa carne mortal» (*II Coríntios* 4.11 — *A Bíblia de Jerusalém*, nova ed. revista, São Paulo, Ed. Paulinas, 1991). [N. do T.]

4 «Acreditamos, por isso falamos». [N. do T.]

5 Para Heidegger, a *sigética* (al. *Sigetik*, a partir do verbo gr. *sigáō* (σιγάω) 'guardar silêncio') é a "arte do silêncio", capaz de "construir o silêncio na linguagem". Dado que todo dizer (manifestação do logos) provém do ser e dele depende, sendo impossível "dizer o ser imediatamente", *sigética* seria então a "essência interna da lógica". [N. do T.]

6 ἦθος (gr. *êthos,ous*) 'morada, covil habitual (referindo-se a animais); maneira de ser, caráter, índole, temperamento, disposições de uma pessoa ou animal segundo a sua natureza'. É o objeto da ética como estudo das ações e paixões humanas enquanto manifestação do caráter e da interioridade do ser humano. [N. do T.]

7 γράμμα (gr. *grámma,atos*, de *gráphein* 'escrever') 'caráter de escrita, letra, texto, inscrição; linha; algarismo; grama (indicando, na terminologia médica, uma "quantidade minúscula")'. [N. do T.]

8 O termo metafísica indica, ao longo do seminário, a tradição do pensamento que pensa a autofundação do ser como fundamento negativo. Permanece, portanto, em aberto o problema da possibilidade de uma metafísica integralmente e imediatamente positiva (como a que, em um livro recente, A. Negri reconhece no pensamento de Spinoza).

9 No original, *in-fondatezza* 'característica do que é infundado, do que não tem fundamento'. [N. do T.]

10 *Dasein* (al.) 'presença, existência; o *ser-aí* '. [N. do T.]

11 Na edição italiana, *irrelata*, 'que não tem relação ou conexão com outra coisa'. [N. do T.]

12 *Ruf* (al.) 'apelo, chamado, convocação, *clamor*'. [N. do T.]

13 O termo *Stimmung* é também traduzido por 'humor'. [N. do T.]

14 *Verfallen* (al.) 'decadência'. Agamben traduz este termo como *deiezione* 'dejeção'. [N. do T.]

15 *Lumen naturale* (lat.) 'luz natural'. [N. do T.]

16 *Me voilà* (fr.) 'eis-me aí'. [N. do T.]

17 *Être-le-là* (fr.) 'ser-o-aí'. [N. do T.]

18 ʾ Αλήθεια (gr. *alḗtheia*, comp. de pref. neg. *a-* e subst. *lḗthē* 'esquecimento') 'não-esquecido, não-oculto; o que é lembrado, visível e manifesto aos olhos', ou seja, 'verdade, realidade'. [N. do T.]

19 Hecceidade [lat. medieval *haecceitate(m)*, do lat. *haecce (res)* 'estas (coisas)', fem. de uma forma intensiva (*hicce*) de *hic* 'este' (fem. *haec*)], termo cunhado por Duns Scot (c. 1266 – 1308) para referir-se à "realidade última do ente", seu caráter particular e único, buscando esclarecer o modo pelo qual a substância comum se delimita, determinando-se na coisa individual; ecceidade, ipseidade. [N. do T.]

20 *Geist* (al.) 'Espírito'. [N. do T.]

21 *Das Negative* (al.) 'o Negativo'. [N. do T.]

22 λόγος (gr. *lógos*) vem do verbo *légein*, que significa, entre outras coisas: a) reunir, contar, calcular; b) narrar, pronunciar, proferir, dizer, afirmar; c) pensar, refletir; d) querer dizer, significar. Abarca assim diversos sentidos que revelam a estreita correspondência, no pensamento grego, entre ser, pensamento e linguagem: palavra, proposição, argumento; juízo ou julgamento, bom senso; inteligência, razão, faculdade de raciocinar; fundamento, causa, princípio; explicação, narrativa, estudos. [N. do T.]

23 *Begeisterung* (al.) 'entusiasmo, viva admiração, inspiração'. Contém o substantivo *Geist* (usualmente traduzido como 'espírito'), assim como a palavra grega *enthousiasmós* contém em si *theós* 'deus, divindade', significando 'cheio de deus' ou 'tomado pela divindade'. [N. do T.]

24 *Aufgehobenes* (al.) 'erguido, removido; anulado, abolido, revogado, *suprimido*; conservado, preservado; *suprassumido*'. O termo usado por Agamben é *tolto*, particípio passado do verbo *togliere* (do lat. *tollere* 'erguer, levantar, elevar; criar (um filho); ter, gerar; apanhar, tomar; tirar, levar, tomar, receber; dar cabo de, matar; destruir; *suprimir*, pôr termo a; deitar a perder; curar'). [N. do T.]



25 *Meinung* (al.) 'opinião, ponto de vista'. [N. do T.]

26 *Pietas* (lat.) 'sentimento ou atitude de respeito e devoção, cuidado atento e respeitoso, fidelidade, lealdade'. [N. do T.]

27 *Wahrnehmung* (al.) 'percepção'. O verbo correspondente é *wahrnehmen* 'perceber', que Hegel (considerando os termos *wahr* 'verdadeiro' e *nehmen* 'tomar, aceitar') interpreta como *apreender as coisas em sua verdade*, i. e., como universais. [N. do T.]

28 *Aufhebung* (subst., do verbo alemão *aufheben* 'erguer; suspender, abolir, cancelar; conservar, preservar'), conceito-chave no pensamento de Hegel: é o movimento de superar conservando, no qual dois momentos opostos são suprimidos em uma síntese superior que os concilia e retém; também traduzido por 'abolição; sublimação; sobre-sunção ou suprassunção'. (V. nota 24: *Aufgehobenes*). [N. do T.]

29 *Excursus* (lat.) 'excurso, desvio do tema, digressão'. [N. do T.]

30 ἄνθρωπος (gr. *ánthrōpos*) 'homem', ἵππος (gr. *híppos*) 'cavalo'. [N. do T.]

31 ὁ τὶς ἄνθρωπος : *hic homo* (lat. 'este homem'). [N. do T.]

32 *Sínolon* (gr. τὸ σύνολον, comp. de *sýn* 'juntamente' e *hólos* 'tudo'). Em Aristóteles, o indivíduo singular ou substância concreta, enquanto composto de matéria e forma. Traduz-se como 'composto' ou 'concreto'. [N. do T.]

33 Na filosofia aristotélica, o conhecimento intelectivo imediato. [N. do T.]

34 [...] τό τι ἦν εἶναι : *quod quid erat esse*: 'aquilo o qual era ser'. [N. do T.]

35 ἦν (3ª pes. sing. do imperfeito do verbo grego εἶναι 'ser'). [N. do T.]

36 *Aquilo que é definido através de negação, como quando se diz aquilo que não é dito do sujeito nem está no sujeito, é causa [razão], pois como a primeira está na substância [no estar debaixo], assim a segunda está na essência. E, por isso, na substância não pôde ser definido através de uma afirmação que afirma algo que, para si, seria causa de substância [estar debaixo]. Nem sequer pôde ser definido através de algo que para si seria causa de predicar [afirmar] a respeito de algo: pois o último na ordem do ser não pode ter algo debaixo de si, ao qual seja inerente por essência... Por efeito dessas razões, é necessário que ela seja definida através de duas negações: negações essas, porém, que não são infinitas, porque finitas são a partir dos conceitos postos na própria definição.* [N. do T.]

37 δεῖξις (gr. *deîksis*) 'exposição, indicação, demonstração; prova; *díxis*' [N. do T.]

38 σημειώσεις (gr. *sēmeiṓseis*) 'ação de marcar com sinal, designação, indicação' (do grego *sêma,atos* 'sinal, caráter distintivo, marca; presságio, augúrio; quadro, imagem, retrato; letra'). [N. do T.]

39 ἀντωνύμια (gr. *antōnýmia*) 'pronome'. [N. do T.]

40 [...] 'comum, pois, como homem, próprio como Sócrates'. [N. do T.]

41 ἐπιστήμη (gr. *epistēmē*) 'arte, habilidade; conhecimento, ciência, saber; estudo'. Na filosofia platônica, o conhecimento verdadeiro (em contraste com a simples opinião). [N. do T.]

42 [...] *"significa a substância sem alguma certa qualidade"*. [N. do T.]

43 [...] *"substância com qualidade"*. [N. do T.]

44 [...] *"substância sem qualidade"*. [N. do T.]

45 *"[...] transcendentais: ente, uno, alguma coisa, bom, verdadeiro"*. [N. do T.]

46 O livro Z da *Metafísica* é um tratado sobre a substância. Ele abre com a afirmação de que o ser pode ser dito de diversas maneiras (πολλαχῶς λέγεται). [N. do T.]

47 [...] «aquilo que por primeiro é apreendido [captado], cujo entendimento é incluído em tudo aquilo que alguém [porventura] apreenda». [N. do T.]

48 Pronome é a parte da oração [a classe de palavras] que significa mediante uma substância especificável por outro [modo] qualquer... Todo aquele que ouve o pronome *eu*, ou *tu*, ou *ele*, ou outro que seja, apreende algo permanente, porém não como algo distinto ou determinado, nem sob determinada apreensão, mas como o que é determinável, distinguível ou especificável através de outro [elemento] qualquer, mediante, porém, demonstração ou relação. [N. do T.]

49 Por conseguinte, os pronomes, se carecem de demonstração ou de relação, são vazios e inúteis, não porque não subsistiriam em sua espécie, mas porque, sem demonstração e relação, nada suporiam de certo e determinado. [N. do T.]

50 «Aquilo que demonstra, significa, como em "ele corre"». [N. do T.]

51 «Não significa aquilo que demonstra, mas outra coisa, como em "esta erva cresce no meu jardim", aqui é demonstrada uma coisa e significada outra». [N. do T.]

52 «Como se eu dissesse, "demonstrado João, este foi João", aqui é demonstrada uma coisa e significada outra em números». [N. do T.]

53 [...] *actus loquentis* (lat.) 'ato do falante'; *prolatio vocis* 'pronunciação da palavra'. [N. do T.]

54 *Shifter* (ing.) é traduzido em português como *embreante* (fr. *embrayeur*) ou díctico (em italiano usa-se também o termo *commutatore* 'comutador'). Os *shifters* "são distintos de todos os outros constituintes do código lingüístico pela sua referência compulsória à mensagem e seu contexto. São uma categoria complexa em que o código (*langue*) e a mensagem (*parole*) se sobrepõem, e na qual o significado não pode ser estabelecido sem uma referência ao contexto. Oferecem, portanto, como a função poética da linguagem, outra instância onde a separação estrita de *langue* e *parole* [*língua* e *fala*] não é operante" (in: *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon Press, Oxford, p. 4369). [N. do T.]



55 [...] 'pois na definição de cada ser está contida a sua substância'. [N. do T.]

56 [...] «aquilo... cuja compreensão é incluída em tudo aquilo que alguém apreenda». [N. do T.]

57 Em um sentido diverso do que aqui definimos como estrutura lingüística da transcendência, J. Lohmann, em um estudo do qual assinalamos a importância (Lohmann, 1948), individuou na cisão em tema e desinência, que caracteriza a palavra nas línguas indo-européias, a estrutura verbal da diferença ontológica. A diferença entre o ter-lugar da linguagem (*ser*) e aquilo que é dito na instância de fala (*ente*) situa-se em uma dimensão próxima, porém mais *fundamental* com respeito àquela entre tema e desinência, uma vez que supera o plano dos simples nomes e toca o próprio evento de linguagem (que a linguagem seja, tenha lugar).

Deve-se notar, ademais, que a proximidade entre o pronome e a esfera de significado do verbo *ser* provavelmente possui também um fundamento ontológico. O pronome, i. e., **sō*, **sā* (gr. ὁ, ἡ, got. *sa*, *so*), provém, de fato, da raiz *s-*, e o verbo *ser* (*es-*) poderia representar uma verbalização desta raiz.

58 Não seguimos Donato. [N. do T.]

59 [...] «transferência das palavras flexionáveis no discurso sobre Deus». [N. do T.]

60 *Regra XVII: Todo nome, dado a partir de uma forma, dito a respeito de uma forma, deriva* [verte] *de uma forma.*

*Como todo nome, seguindo uma primeira instituição, foi dado a partir de uma propriedade, ou de uma forma... transferido* [metaforizado] *para significar uma forma divina, deriva da forma, a partir da qual foi dado, e assim, de algum modo, se torna sem forma; pois o nome é pronominado, quando significa a essência divina; pois significa mera substância; e ainda que pareça significar sua forma ou qualidade, em verdade não significa, mas* [significa] *uma forma divina, e igualmente quando se diz: Deus é justo ou bom.* [N. do T.]

61 *Regra XXXVI: Cada vez que se fala de Deus através de um pronome demonstrativo,* [a palavra] *perde o efeito da demonstração* ["cai" da indicação]. *Porque toda demonstração se faz ou pelo sentido ou pelo intelecto; mas Deus não pode ser compreendido nem pelo sentido, porque é incorpóreo, nem pelo intelecto, porque carece de forma; pois entendemos antes o que ele não é do que o que ele é...* [N. do T.]

62 [...] «pois em Donato a demonstração se faz pelo intelecto, mas em Deus a demonstração se faz pela fé». [N. do T.]

63 [...] a fé [procede] do ato de ouvir. [N. do T.]

64 [...] «se me perguntarem: "qual é o nome dele?" o que lhes direi? [...] assim lhes dirás: "aquele que é (existe) me enviou a vós"». [N. do T.]

65 *«Até o momento presente, mais próprio é o Tetragrama* [nome composto de quatro letras], *que foi aplicado para significar a própria substância* [natureza] *incomunicável de Deus».* [N. do T.]

66 *Em seguida ... deve-se notar o que* [diz] *o Mestre Moisés l. I, c. 65, ao tratar desta denominação: "sou quem sou" parece querer* [dizer] *que o mesmo* [Deus] *é um nome de quatro letras, ou próximo a ele, que é santo e separado, que se escreve mas não se lê, e que significa somente a substância* [natureza] *nua e pura do criador.* [N. do T.]

67 *Nomen innominabile* (lat.) 'nome inominável'. [N. do T.]

68 Na edição italiana, «L'io o il me è la parola associata alla voce», onde *me* ('eu', 'me', 'mim' — fr. *moi*) é pronome oblíquo usado para indicar o locutor nos complementos de frase. Como na expressão comparativa «lavora quanto *me*», por exemplo, que em português soa «trabalha tanto quanto *eu*». [N. do T.]

69 φωνή (gr. *phōnḗ,ês*) 'som, voz, linguagem'. [N. do T.]

70 ἀρχή (gr. *arkhḗ,ês*) 'o que está na frente; origem; ponto de partida; princípio, *fundamento*'. [N. do T.]

71 [...] «da [significação da] voz [palavra, linguagem], ninguém trata mais do que os filósofos». [N. do T.]

72 *Actio* (lat.) 'ação'. Aqui, 'ação (do orador e ator), modo, garbo, gesto, voz'. [*Est* actio *quasi sermo corporis*, 'a ação é como que uma linguagem do corpo' (Cícero).] [N. do T.]

73 *Cantus obscurior* (lat.) 'cântico mais obscuro'. [N. do T.]

74 [...] «pois os pronomes significam apenas a substância, como esta se encontra na própria prolação (pronunciação) da palavra». [N. do T.]

75 λεγόμενα (pl. do gr. *legómenon* 'dito', part. pass. neutro de *légein* 'dizer') propriamente 'as coisas que são ditas'. [N. do T.]

76 *Temetum* (lat.) 'vinho puro'; *vinum* (lat.) 'vinho'. [N. do T.]

77 *Istas tres syllabas* (lat.) 'estas três sílabas'. [N. do T.]

78 [...] «quem ama conhecer o desconhecido, ama o próprio [ato de] conhecer, e não o desconhecido em si». [N. do T.]

79 «[Siquidem cum ita cogitatur,] non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitatur; sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditae vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi».

80 [...] «o primeiro a estabelecer em lógica a significação das palavras». [N. do T.]

81 *Flatus vocis* (lat.) 'o sopro [som] da voz [da palavra]'. [N. do T.]

82 *Sententia vocum* (lat.) 'a significação das palavras'. [N. do T.]



83 *Substantiae universales* (lat.) 'substâncias universais'. [N. do T.]

84 [...] «houve os que diziam que as próprias palavras eram gêneros». [N. do T.]

85 [...] «dialéticos do nosso tempo... os quais pensam que as substâncias universais não são mais do que sopros de vozes [palavras vazias]». [N. do T.]

86 Também Abelardo, discípulo de Roscelin, distingue a voz como *subiectum* físico (o ar percutido) do *tenor aëris*, a sua pura articulação significante, o qual (retomando um termo de Prisciano) chama também *spiritus* [*sopro (vital)*].

87 ἄρθρον (gr. *árthron,ou*) 'juntura, articulação; articulação na língua'. [N. do T.]

88 ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον ('eterna busca e eterna perda' — cf. citação da *Metafísica*, na Terceira Jornada). [N. do T.]

89 Do grego *páthēma* 'afecção, sofrimento', de *páthos* 'o que se experimenta (aplicado às paixões da alma ou às doenças)'. [N. do T.]

90 *Pragmata* (pl. gr. *to prâgma,atos* 'coisa, fato, assunto'). [N. do T.]

91 *Ereignis* (al. 'acontecimento') deriva de *eräugnen* (de *Auge* 'olho'), que significa 'pôr diante dos olhos, tornar-se visível'. É o "acontecimento-apropriador" enquanto apreensão do que "verdadeiramente acontece", a abertura do ser que se desvela e pode ser testemunhado pelo olhar. [N. do T.]

92 Expressão que significa 'para além da essência'. [N. do T.]

93 *Ille* (lat., *pron. dem.*) 'aquele; ele'. [N. do T.]

94 Desde que Hoffmeister publicou os manuscritos em questão, os estudos filológicos sobre a edição dos textos hegelianos conduzidos por Haering e por Kimmerle mostraram que as lições não podem ser consideradas uma redação unitária e tampouco representam uma *Realphilosophie* organicamente projetada. Todavia, os textos de 1803 a 1804, com os quais nos ocupamos (em particular, a rubrica: *III Philosophie des Geistes* [*III Filosofia do Espírito*]), mantêm, quanto ao que nos interessa, a sua validade: a análise de Kimmerle demonstrou que se trata, de fato, de um único longo fragmento. No que concerne às lições de 1805 a 1806, pode-se falar de uma *Realphilosophie*, e as análises grafológicas confirmam a datação no outono de 1805.

95 A conexão entre voz animal e negatividade já havia sido estabelecida por Hegel no *System der Sittlichkeit* [*Sistema da Vida Ética (Eticidade)*], que Rosenzweig data entre o início de 1802 e o verão do mesmo ano: «o som do metal — escreve aqui Hegel —, o sussurro da água e o bramido do vento não são coisas que do interior se transformem, a partir da absoluta subjetividade, no próprio contrário, mas aqui existe antes o desenvolvimento em virtude de um movimento que provém do exterior. A voz do animal provém da sua pontualidade, ou do seu ser

conceitual, e pertence, como a totalidade deste, à sensação; se a maior parte dos animais urra quando em perigo de morte, isto é sem dúvida apenas uma manifestação da subjetividade...»; se recordamos que o ponto é, para Hegel, uma figura da negatividade — nas lições de 1805-1806, ele é definido como *das Dasein des Nichtdasein*, o ser-aí do não-ser-aí —, isto significa que a voz brota imediatamente da negatividade do animal.

96 A idéia de uma «voz da morte» como originária linguagem da natureza encontra-se já na *Abhandlung* [*Tratado*] de Herder sobre a origem da linguagem (1792), que Hegel talvez tivesse em mente enquanto escrevia o trecho sobre a voz nas lições de 1805-1806. «Quem — escreve Herder —, diante de um torturado que arqueja e grita, diante de um moribundo que se lamenta, até mesmo diante de um animal que geme, quando toda a máquina vital sofre, não sente penetrar em seu coração este Ah?... Horror e dor atravessam seus membros: sua íntima estrutura nervosa compadece o suplício e a destruição: o som da morte ressoa (*der Todeston tönet*). Este é o vínculo desta linguagem natural!»

97 [...] 'a confirmação pela morte (ou através da morte)'. [N. do T.]

98 Em um passo importante da Jenenser Naturphilosophie (Hegel 6, p. 199-200), o Éter, como figura do espírito absoluto que se refere a si mesmo, é descrito como uma Voz que percebe a si mesma: «Este falar do Éter consigo mesmo é a sua realidade, ou seja, ele é para si tão infinito quanto é igual a si mesmo. O igual a si é o compreender (*das Vernehmen*) da infinitude como é também o conceber da Voz; é o compreender, pois o infinito é tão absolutamente em si refletido quanto é infinito, e o Éter é Espírito ou Absoluto apenas enquanto é o seu compreender, ou seja, enquanto é, deste modo, um voltar a si mesmo. A voz que brota absolutamente do interior é a infinitude, a irrequietude, o devir-outro para si; ela é percebida pelo igual a si mesmo, que é para si voz enquanto infinito. O igual a si é, ele fala, é, pois, infinito, e, por esta razão, o igual a si está diante do falante; pois a infinitude é o Falar, e o igual a si, que se tornou Falar, é aquilo que compreende (*das Vernehmende*). O Falar é a articulação dos sons do infinito, os quais, compreendidos pelo igual a si como melodia absoluta, são a absoluta harmonia do universo, uma harmonia em que o igual a si é mediado através do infinito com o igual a si que compreende».

99 *... não lhe escapa o fato de que o terreno em que você se aventura é escorregadio: parece-me, contudo, que, não o trilhando senão parcialmente, deixando de reconhecer que esta satisfação de que você fala é intangível, sendo, no final das contas, uma farsa no sentido mais próprio, você contraria a polidez elementar... Conviria, verdadeiramente, para ser completo, encontrar um tom indefinível que não seja nem o da farsa nem o do contrário, e é evidente que as palavras não nascem senão da boca para fora: não tendo, pois, importância. Creio, porém, que você minimiza o interesse das expressões evasivas que emprega ao desembocar no fim da história. Eis por que seu artigo me agradou tanto, que é a forma mais derrisória de abordar o tema — vale dizer, a menos evasiva.* [N. do T.]

100 *Mas você talvez prossiga rapidamente, não o embaraçando minimamente chegar a uma* sabedoria ridícula*: seria preciso, com efeito, representar aquilo que faz coincidir a sabedoria e o objeto do riso. Ora, não creio que você possa pessoalmente evitar este problema derradeiro. Jamais tencionei dizer-lhe nada que não seja expressamente e voluntariamente cômico ao chegar a este ponto de resolução. Talvez seja a razão pela qual você por vezes tenha aceitado levar em conta a minha própria sabedoria. Malgrado tudo, isto nos opõe: você fala de satisfação, você concede que se tenha do que rir, mas não que seja o próprio princípio da satisfação a ser risível.* [N. do T.]

101 *«em outros termos, colocando a soberania do sábio no fim da história».* [N. do T.]

102 *«a identidade da satisfação e da insatisfação torna-se* sensível». [N. do T.]

103 *... conseguir exprimir o silêncio (verbalmente) significa falar sem nada dizer. Existe uma infinidade de maneiras de fazê-lo. Mas o resultado é sempre o mesmo (caso se consiga): o nada. Eis por que todos os místicos autênticos se valem: na medida em que são verdadeiramente místicos, eles falam do nada de uma forma adequada, ou seja, nada dizendo... Eles (os místicos) também escrevem — como você mesmo o faz. Por quê? Penso que, enquanto místicos, não têm nenhum motivo para fazê-lo. Mas creio que um místico que escreve... não é simplesmente um místico. É também um «homem comum» com toda a dialética do* Anerkennen. *É por isso que escreve. E é por isso que se encontra no livro místico (à margem do silêncio verbalizado pelo discurso despojado de sentido) um conteúdo compreensível: em particular, filosófico. E do mesmo modo no que você escreve.* [N. do T.]

104 [...] *o que segue é ainda compreensível e pleno de sentidos. Mas falso. Isto é, muito simplesmente «pagão», «grego»: ontologia do ser (interminável...). Pois você diz: «diferimento da existência para mais tarde». Mas e se (como pensam os filósofos cristãos) tal existência não existe «mais tarde»? Ou se (como é verdadeiro e como disse Hegel) a existência nada mais é do que este «diferimento para mais tarde»? A existência — fazendo coro com Aristóteles (que foi mal compreendido) — é uma passagem da potência ao ato. Quando o ato é integral, ele exauriu a potência. É sem potência, impotente, inexistente: não é mais. A existência humana é o diferimento para mais tarde. E este «mais tarde» é, ele próprio, a morte, é nada.* [N. do T.]

105 *Você, pois, eu o desejo da potência ao ato, da filosofia à sabedoria. Mas, para isto, reduza ao nada o que não é senão nada, isto é, reduza ao silêncio a porção angélica de seu livro.* [N. do T.]

106 Por que Heidegger escreve que «nesta palavra *Umgebung* se concentra todo o enigma do ser vivente»? Na palavra *Umgebung* (o circun-dar-se, o dar-se completamente em torno) devemos perceber o verbo *geben*, que é, para Heidegger, o único apropriado ao ser: *es gibt Sein*, dá-se o ser. Aquilo que «se dá» em torno do animal é o ser. O animal é circun-dado pelo ser; mas, precisamente por isso, ele já se encontra sempre distendido neste *dar-se*, não o interrompe, não pode jamais ter experiência do *Da*, ou seja, do ter-lugar do ser e da linguagem. O homem é, por sua vez, o *Da*, tem experiência, na linguagem, do advento (*Ankunft*) do ser. Este trecho de Heidegger deve ser lido juntamente com a oitava Elegia de Duíno de Rilke, com a qual dialoga intimamente. Aqui, ao animal, que «com todos os seus olhos vê o Aberto», contrapõe-se o homem, que vê somente o «Mundo»; e enquanto o ser é, para o animal, «infinito» e «incompreendido», e morada em um «Em-nenhum-lugar sem não» (*Nirgends ohne nicht*), o homem pode apenas «estar de-fronte» em um «Destino».

107 [...] como 'voz que significa'. [N. do T.]

108 Cf. nota 13, Primeira Jornada. [N. do T.]

109 ἁρμονία (gr. *harmonía*) 'união, encaixe; acordo, ordem; harmonia'. [N. do T.]

110 [...] 'eles — os poetas — ousam (se arriscam) com a língua'. [N. do T.]

111 Literalmente *Corpo Hermético*, compilação de 17 tratados filosóficos, escritos de alquimia, astrologia e ciências ocultas. Os alquimistas atribuíam ao deus Hermes Trismegistus ('três vezes grande') a revelação da sua arte. [N. do T.]

112 Ἐπίνοια (gr. *epínoia*, comp. pref. *epí* 'sobre; além de' e *noéō* 'pensar') é o 'pensamento que vem ao espírito'. Pode significar: a) pensamento, reflexão, imaginação; b) propósito, intento, projeto; c) invenção. É uma das muitas palavras derivadas de *nóos* (faculdade de pensar, inteligência, sabedoria, reflexão), como *noētós* (aquilo que pode ser compreendido pelo *noûs* 'intelecto'), *nóēma* (aquilo que é percebido, pensamento, conceito), *énnoia* (o ato de pensar, concepção, noção, inteligência) etc. A *nóesis* era compreendida pelos gregos como uma forma de percepção diferente da dos sentidos (*aísthēsis*). [N. do T.]

113 «Palavra que está no silêncio do intelecto do Pai, Palavra sem palavra». [N. do T.]

114 *A nossa palavra, porém, é aquela que não tem som nem idéia de som, mas daquilo que, interiormente vendo, dizemos, e que não é, pois, de nenhuma língua; e, por isso, de qualquer modo, é semelhante, neste enigma, àquela Palavra de Deus; que também Deus é, porque assim nasce da nossa, como nasceu da sabedoria do Pai.* [N. do T.]

115 *Ratio (ars) iudicandi* (lat.) 'razão (método, técnica) de julgar'. [N. do T.]

116 *Ratio (ars) inveniendi* (lat.) 'razão (método) de descobrir'. [N. do T.]

117 *Argumentum* 'argumento' — *argentum* 'prata' — *arguo* 'eu argumento (acuso)'. [N. do T.]

118 Quando Aristóteles formula a sua tábua das categorias, dos possíveis λεγόμενα, o que faz senão dizer que certas possibilidades de dizer, precisamente, são originariamente já dadas? Certamente é possível demonstrar, como o fez Benveniste (I, p. 63-74), que as categorias aristotélicas correspondem a outras tantas estruturas da língua grega (e são, portanto, categorias de língua antes que de pensamento): mas não é exatamente isto o que Aristóteles está dizendo ao apresentar uma tábua das possibilidades de dizer? O erro, aqui, é o de pressupor como já formado aquele conceito moderno de língua que, ao invés disso, foi-se construindo historicamente ao longo de um lento processo, do qual a tábua aristotélica das categorias representa um momento fundamental.

119 No original, *trovare* (do lat. falado *tropāre*), literalmente 'encontrar', em italiano. [N. do T.]

120 [...] «vir àquilo que se procura» («donde também o próprio termo *invenção*



[descoberta], se retomamos a origem da palavra, que outra coisa exprime senão que *inventar* é vir àquilo que se procura?»). [N. do T.]

121 «Assim, quando a mente se conhece e ama, une-se a ela a sua palavra através do amor. E dado que ama o conhecimento e conhece o amor, a palavra encontra-se no amor e o amor na palavra, e ambos no amante e no falante». [N. do T.]

122 «Além disso, aquele desejo [anseio] que está no pesquisador, procede do pesquisador, e, de algum modo, fica na expectativa, e não desiste do objetivo para o qual tende, enquanto aquela descoberta que ele busca não esteja unida [jungida] ao pesquisador». [N. do T.]

123 *Stilnovistica*, em italiano: que se refere ao *Stilnovo* [de *(dolce) stil(e) n(u)ovo*, expressão usada por Dante no canto XXIV do Purgatório], tendência lírica que poetas italianos dos séculos XIII e XIV herdaram da poesia trovadoresca. [N. do T.]

124 *Nihil* (lat.) 'nada'. [N. do T.]

125 Ou então: «o que vos digo é o verso» (*vers*, em provençal, significa vero, mas é também o nome de um gênero poético).

126 *Aliquid* (lat.) 'algo, alguma coisa'. [N. do T.]

127 *Magnum quiddam* (lat.) 'algo de grande'. [N. do T.]

128 *Debate de Pepino com Albino*:
ALBINO O que *é* e *não é*?
PEPINO Nada.
A. De que modo pode ser e não ser?
P. Existe como nome e não como coisa real.
[N. do T.]

129 [...] 'existir na palavra [voz]'. [N. do T.]

130 No poema original, o *questa* [*esta*] encontra-se no verso 13: «(...) Così tra *questa* | immensità s'annega il pensier mio». [N. do T.]

131 No original, *dettato* (do lat. tardio *dictāmen* 'lei, determinação proclamada por autoridade superior'). Agamben usa a palavra também no sentido técnico que possuía na poética medieval. Em seu ensaio *Il dettato della poesia* [*O ditame* (ou *A dicção*) *da poesia*], lê-se: "A *razo* que está no fundamento da poesia e constitui aquilo que os poetas chamam o seu *dettato* (*dictāmen*), não é, pois, nem um evento biográfico nem um evento lingüístico, mas, por assim dizer, uma zona de indiferença entre vivido e poetado, um «viver a palavra» como inexaurível experiência amorosa." (in: *Categorie Italiane* [Categorias Italianas], Marsilio, Veneza 1996). [N. do T.]

132 «Em minha juventude naveguei». [N. do T.]

133 *Zibaldone* (it. 'prato preparado com muitos ingredientes' e, por extensão,

'conjunto desordenado de coisas; caderno para anotações diversas'), título com que foram publicados os apontamentos que Leopardi reuniu livremente, em forma de diário, entre 1817 e 1832, verdadeira miscelânea de textos filológicos, anotações filosóficas e morais, teorizações estéticas etc. [N. do T.]

134 No original, *sem-plice*, do lat. *simplice(m)* 'simples, puro', comp. de *sem-* 'uma vez' e de um deriv. do tema de *plectere* 'dobrar', da raiz indo-eur. **plek-*, propriamente, 'dobrado uma vez só'. [N. do T.]

135 [...] «outro mais doce *haver* que o teu pensamento». [N. do T.]

136 Algo que se pode *ter* ou possuir [bem, posse]. [N. do T.]

137 *Entre a magnitude das coisas que entre nós existem, o ser do nada tem a primazia, e a sua função abrange as coisas que não têm ser, e a sua essência reside no tempo, no pretérito e no futuro, e nada possui do presente.* [N. do T.]

138 *Aquilo que é dito nada se encontra apenas no tempo e nas palavras...* [N. do T.]

139 *O nada em nós contém em si todas as coisas que não têm ser, e no tempo reside no pretérito e no futuro, nada possuindo do presente, e na natureza não tem lugar.* [N. do T.]

140 φύσις (gr. *phýsis*) 'natureza'. [N. do T.]

141 Os termos aqui usados por Agamben — *commetto* (1ª pes. sing. presente ind. do verbo *commettere* 'juntar duas ou mais coisas, reunir em uma junção') e *commessura* 'ponto, superfície ou linha de união de duas partes correspondentes, comissura' — vêm do lat. *committere* 'unir, juntar, ligar; confrontar'. [N. do T.]

142 Ouve-se repetir, hoje em dia, que o saber (na sua forma pura: a matemática) não tem necessidade de fundamentos. Isto é sem dúvida verdadeiro se, com uma representação inadequada, se pensa o fundamento com algo de substancial e positivo. Mas deixa de ser verdadeiro se o fundamento for concebido pelo que ele é na história da metafísica, vale dizer, como absoluto fundamento negativo. A Voz (o γράμμα, o *quantum* de significação) continua sendo o pressuposto de todo saber e de toda matemática. Ainda que se partilhasse a idéia segundo a qual seria possível formalizar toda a matemática, ainda restaria sempre este único pressuposto: a possibilidade de escrever, de que existam signos. «O conjunto das matemáticas atuais — afirma um ilustre matemático francês — pode ser escrito... unicamente utilizando os símbolos da lógica, sem que isto tenha "significado" algum em relação ao que nós pensamos». Aqui as três palavras «pode ser escrito» são aquilo que permanece impensado: o único, inadvertido pressuposto é, precisamente, o γράμμα. «No princípio era o signo», de acordo com a fecunda expressão de Hilbert. Mas a este «princípio» poderíamos objetar: por que existe significação? Por que existem (puros) signos? E dever-se-ia então responder: «porque existe uma vontade de dizer». O pressuposto último de toda matemática, o *matema absoluto*,



é a vontade, o puro querer-dizer (nada); nos termos do seminário: a Voz. Em teologia, isto se exprime dizendo que, se em Deus já não existisse sempre uma vontade, ele ficaria fechado em seu abismo, sem jamais exprimir uma palavra (o Filho). Sem vontade e sem amor, Deus «tartarizar-se-ia», mergulharia infinitamente no próprio abismo. Mas o que aconteceria, perguntamos, se em Deus não existisse nenhum traço de si e nenhuma vontade? Se deixássemos que Deus se precipitasse em seu abismo?

143 *Non liquet* (lat.) 'não é claro [evidente]'. [N. do T.]

144 ὕβρις (gr. *hýbris* 'violência, ultraje'), para os gregos antigos, é a insolência que leva o homem a desafiar arrebatadamente os deuses, infringindo suas leis; tudo o que passa da medida, desmedida, excesso. [N. do T.]

145 No original, *con-sapere* (literalmente, 'con-saber'), que remete ao termo italiano *consapevole* 'consciente'. [N. do T.]

146 Agamben traduz da seguinte maneira este trecho: "se l'uccisore fosse ospite nella mia casa *e io lo consapessi*... (literalmente: *e eu o consoubesse*...)". [N. do T.]

147 σύννοια (gr. *sýnnoia*, formado pelo pref. *sýn* 'juntamente, com' e *nóos* 'mente, reflexão') 'reflexão, meditação; inquietude, solicitude, remorso'. O verbo *sinnoéō* significa abarcar com o pensamento, pensar, refletir. [N. do T.]

148 ὅροι (pl. do gr. ὅρος) 'definições'. [N. do T.]

149 ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, a 'Idéia (essência inteligível) do Bem'. [N. do T.]

150 θεωρία (gr. *theoría*) 'especulação ou vida contemplativa', o conhecimento que tem por objeto o *necessário* (o que não pode ser diferente do que é). νοήσεως νόησις, 'pensamento do pensamento', expressão que Aristóteles usa para definir a existência divina, cujo pensar tem como objeto o que há de mais excelente, ou seja, o próprio pensamento (*Met.*, *Λ*, 9, 1074*b*, 35). [N. do T.]

151 ἔθος (gr. *éthos, ous*) 'costume, uso, maneira (exterior) de proceder'. Embora tenha a mesma raiz εθ, não se confunde com ἦθος (*êthos,* que deriva do rad. indo-eur. *swēdh*, enquanto *éthos* vem da sua variante *swĕdh*). *Êthos* refere-se mais ao que entendemos por ética e *éthos* aos hábitos e costumes de um determinado grupo social (al. *Sitte*, ing. *custom*). (Cf. nota 6 sobre *êthos,* na Introdução). [N. do T.]

152 νόστος (gr. *nóstos*) 'regresso, retorno'. Νοστ-αλγία seria então 'a dor pelo retorno' [*nostalgía*, comp. de *nóstos* e posp. *-algía*, de *álgos* 'dor (física ou moral)']. [N. do T.]

153 *Trito* (it.) 'moído, triturado; consumido, *roto*; usado, freqüentado'. [N. do T.]

154 *Hiperurânio* [gr. *hyperouránios*, comp. de *hypér* 'acima, sobre' e *ouránios*

'celeste', 'relativo aos céus (*ouranós*)']. Lugar supramundano no qual Platão colocava o mundo das Idéias, substâncias imutáveis e eternas. [N. do T.]

155 *Édipo — Discursos do último filósofo consigo mesmo. Fragmento da história do após-mundo*. [N. do T.]

156 Para lá voltei | aonde jamais tinha estado. | Nada, de como não foi, mudou. | Sobre a mesa (sobre o encerado | quadriculado) partida ao meio | reencontrei o copo | nunca cheio. Tudo | ficou tal qual | eu jamais deixara. [N. do T.]

157 *Erfüllte* (al.) 'preenchido; cumprido'. [N. do T.]

158 *Bewegung* (al.) 'movimento dialético'. [N. do T.]

159 *Es gibt Sein* 'dá-se o ser (há ser)'; *es gibt Zeit* 'dá-se o tempo (há tempo). [N. do T.]

160 ASSUETUDE (lat. *asuetudine*), hábito, costume. No original, *as-sue-fazione* 'adaptação, acostumamento', do verbo *assuefarsi* 'habituar-se, avezar-se' [lat. *adsuefacere*, comp. de *adsue(tus)* 'habituato' e *facere* 'fazer']. [N. do T.]

161 Em alemão, *Es* é o pronome neutro correspondente a *ele / ela*, em português. [N. do T.]

162 [...] '*concluiu, então, o Espírito o movimento de sua figura*'. [N. do T.]

163 Propomos este neologismo a partir do adjetivo *as-sue-fatta*, que consta no original italiano, significando precisamente 'habituada, avezada'. [N. do T.]

164 *Conditum* (lat.) 'estabelecido, criado, fundado' — *abs-conditum* 'escondido, absconso'. [N. do T.]

165 [...] aquele que violou a lei, seja maldito. [N. do T.]

166 [...] um homem maldito é aquele que o povo julgou por ter praticado malefício; não é permitido imolá-lo, mas quem o mata não é condenado por parricídio. [N. do T.]

167 *Sacrum facere* (lat.) 'fazer, oferecer um sacrifício'. [N. do T.]

168 *Contra naturam* (lat.) 'contrário à natureza'. [N. do T.]

169 A expressão *stare in pensiero* significa, em italiano, 'preocupar-se, inquietar-se, cismar'. Em português, de modo análogo, podemos dizer que está 'pensativo' ou 'absorto em pensamentos' alguém tomado de preocupação, apreensivo, cismarento. [N. do T.]

170 *Tracotanza*, em italiano, é 'insolência, arrogância, presunção'. [N. do T.]

171 O termo original aqui é *spensare*, derivado do verbo *pensare* 'pensar', com prefixo *s-* (de valor intensivo). [N. do T.]

172 No texto original, *spensieratamente* 'despreocupadamente, sem cuidados, serenamente'. [N. do T.]



# BIBLIOGRAFIA


## BENVENISTE, É.

1. *Problèmes de linguistique générale* [*Problemas de Lingüística Geral*], Paris, 1966. v. I.

2. *Problèmes de linguistique générale* [*Problemas de Lingüística Geral*], Paris, 1974. v. II.

## BURKERT, W.

*Homo necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* [*Homem Matador, Interpretações dos Ritos Sacrificiais e Mitos do Grego Antigo*], Berlin/ New York, 1972.

## HEGEL, G. W. F.

1. *Werke in zwanzig Bänden* [Obra em 20 volumes], Frankfurt am Main, 1971, Band I: *Frühe Schriften* [v. I: *Primeiros Escritos*].

2. *Werke* cit., Band III: *Phänomenologie des Geistes* [Obra cit., v. III: *Fenomenologia do Espírito*].

3. *Werke* cit., Band VI: *Wissenschaft der Logik* [Obra cit., v. VI: *Ciência da Lógica*], II.

4. *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-806*, herausgegeben von J. Hoffmeister [*Filosofia Real de Iena II, As aulas de 1805 a 1806*, editada por J. Hoffmeister], Leipzig, 1931 (nova ed. inalterada *Jenaer Realphilosophie* [*Real Filosofia de Iena*], Hamburg, 1967).

5. *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-804* [*Real filosofia de Iena I, As aulas de 1803 a 1804*], herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig, 1932.

6. *Jenenser Logik Metaphysik und Naturphilosophie*, herausgegeben von G. Lasson [*Lógica, Metafísica e Filosofia da Natureza (fase de Iena)*, editada por G. Lasson], Hamburg, 1967 (1ª ed. Leipzig, 1923).

## HEIDEGGER, M.

1. *Sein und Zeit* [*Ser e Tempo*], 13ª ed. Tübingen (1ª ed. Halle, 1927).

2. *Holzwege* [*Os Caminhos da Floresta*], Frankfurt am Main, 1950.

3. *Unterwegs zur Sprache* [*A Caminho da Linguagem*], Pfullingen, 1967.

4. *Lettre à Monsieur Beaufret*, in ID., *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier [*Carta ao Senhor Beaufret*, in id., *Carta sobre o humanismo*, texto alemão traduzido e apresentado por R. Munier], Paris, 1964.

5. *Wegmarken* [*Sinais de um Caminho*], Frankfurt am Main, 1967.

6. *Zur Sache des Denkens* [*Sobre o Assunto do Pensar*], Tübingen, 1969.

## JAKOBSON, R.

*Shifters, verbal categories and the Russian verb.* In: *Selected Writings.* [Shifters, *categorias verbais e o verbo russo.* In: *Escritos Selecionados*], II, The Hague, 1971.

## KOJÈVE, A.

1. *Kant.* Paris, 1973.

2. *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par R. Queneau [*Introdução à Leitura de Hegel*, lições sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études, reunidas e publicadas por R. Queneau], Paris, 1979 (1ª ed. Paris, 1947).



## LOHMANN, J.

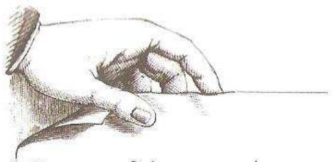
*M. Heideggers Ontologische Differenz und die Sprache* [*A diferença ontológica de M. Heidegger e a linguagem*]. In: «Lexis», I, p. 49-106, 1948.

## LEVINAS, E.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*Diversamente do ser ou além da essência*], La Haye, 1978.

## THUROT, C.

*Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen-Âge* [*Excertos de diversos manuscritos latinos para a história das doutrinas gramaticais na Idade Média*]. In: «Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale ecc.» [«Resumos e Excertos dos Manuscritos da Biblioteca Nacional...»], tomo XXII, Paris, 1874.



Para obter mais informações sobre outros títulos da EDITORA UFMG, visite o site

www.editora.ufmg.br

A presente edição foi composta pela Editora UFMG, em caracteres Garamond e impressa pela Artes Gráficas Label, em sistema offset, papel off set 90g (miolo) e cartão supremo 250g (capa), em maio de 2006.

sua complexidade, do problema da *negatividade*: ao reconhecer o homem como o *mortal* (definido, enquanto ser consciente de sua morte, pela supressão da própria existência) e o *falante* (enquanto animal possuidor da linguagem, que retém e articula o fluxo da voz natural), esta mesma tradição lançou os fundamentos negativos e indizíveis sobre os quais repousam toda práxis social, o direito e a ética de que dispomos.

Para o autor, a fecundidade destas reflexões, na indicação de um caminho para além do *niilismo* que obstrui o horizonte político, poderá eventualmente mostrar-se evidente aos que se dispuserem a acompanhá-lo nesta jornada.

HENRIQUE BURIGO

Giorgio Agamben ensina filosofia na Universidade de Verona. Entre outros livros, publicou *La comunità che viene* (Einaudi, 1990), *Categorie italiane* (Marsilio Editori, 1996), *Mezzi senza fine* (Bollati Boringhieri, 1996), *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua I* (Editora UFMG, 2004) e *Infância e história, destruição da experiência e origem da história* (Editora UFMG, 2005).